TRECE TEORÍAS DE LA NATURALEZA HUMANA

Leslie Stevenson, David L. Haberman,
Peter Matthews Wright y Charlotte Witt

Confucianismo ▪ Hinduismo ▪ Budismo ▪ Platón
Aristóteles ▪ La Biblia ▪ Islam ▪ Kant ▪ Marx ▪ Freud
Sartre ▪ Teorías darwinianas ▪ Teoría feminista

CÁTEDRA

acceso
abierto

Leslie Stevenson, David L. Haberman, Peter Matthews Wright
y Charlotte Witt

Trece teorías de la naturaleza humana

Traducción de Carmen García Trevijano

Traducción del prefacio y los capítulos 3, 7 y 13 y actualización de la traducción de Rodrigo Guijarro Lasheras

CÁTEDRA

Índice

Prefacio a la séptima edición en lengua inglesa

Introducción: Teorías rivales y valoraciones críticas

- Teorías rivales
- El examen crítico de las teorías
- Algunas herramientas filosóficas básicas
  - Juicios de valor
  - Teorías científicas
  - Teorías metafísicas
- Palabras clave

Capítulo primero. Confucianismo: el Camino de los Sabios

- Teoría del universo
- Teoría de la naturaleza humana
- Diagnóstico
- Prescripción
- Desarrollos posteriores
- Discusión crítica
- Lecturas recomendadas
- Palabras clave
- Preguntas para el debate

Capítulo 2. El hinduismo upanisádico: la búsqueda del conocimiento último

- Teoría del universo
- Teoría de la naturaleza humana
- Diagnóstico
- Prescripción

Interpretaciones divergentes
El Advaita Vedanta de Sankara
El Vishishta Advaita Vedanta de Ramanuja
Discusión crítica
Lecturas recomendadas
Palabras clave
Preguntas para el debate
Capítulo 3. Budismo: tras los pasos del Buda
La vida del Buda
Teoría de la existencia
Teoría de la naturaleza humana
Diagnóstico
Prescripción
Caminos diferentes
Las mujeres en el budismo
Lecturas adicionales
Palabras clave
Preguntas para el debate
Capítulo 4. Platón: el gobierno de la razón
La vida y la obra de Platón
Trasfondo metafísico: la teoría de las Formas
Teoría de la naturaleza humana: la estructura tripartita del alma
Diagnóstico: desarmonía en el alma y en la sociedad
Prescripción: armonía en el alma y en la sociedad mediante la educación y el gobierno de los reyes filósofos
Lecturas recomendadas
Palabras clave
Preguntas para el debate

Capítulo 5. Aristóteles: el ideal de realización humana

La vida y la obra de Aristóteles

Trasfondo metafísico: formas como propiedades, y los cuatro tipos de cuestiones

La naturaleza humana: el alma como conjunto de facultades

Ideal y diagnóstico: realización humana, virtudes y vicios

Prescripción: pericia política y contemplación intelectual

Lecturas adicionales

Palabras clave

Preguntas para el debate

Capítulo 6. La biblia: la humanidad en relación con Dios

La concepción judeo-cristiana de Dios

La visión hebrea de la naturaleza humana

Diagnóstico: desobediencia humana

Pactos con Dios y regeneración

El Nuevo Testamento

La visión del Nuevo Testamento sobre la naturaleza humana

El diagnóstico del pecado en el Nuevo Testamento

La salvación de Dios en Cristo

Versiones del cristianismo espirituales o sobrenaturales

Lecturas adicionales

Palabras clave

Preguntas para el debate

Capítulo 7. Islam: el ideal del *khalifa*

Orígenes históricos
¿Un tercer testamento? la relación del Corán con las literaturas bíblicas
El trasfondo metafísico: la concepción islámica de Dios
Teoría de la naturaleza humana
Diagnóstico
Prescripción
Observaciones finales
Lecturas adicionales
Palabras clave
Preguntas para el debate
Interludio histórico
La edad media: ¿qué papel desempeña la razón sobre la fe?
Agustín (354-430)
Los filósofos islámicos
Tomás de Aquino (1224-1274)
La reforma: ¿dónde encontrar la autoridad para la fe?
El ascenso de la ciencia: ¿cómo se aplica el método científico a los seres humanos?
Hobbes (1588-1679)
Descartes (1596-1650)
Spinoza (1632-1677)
La ilustración: ¿puede la ciencia ser nuestra guía en la vida?
Hume (1711-1776)
Rousseau (1712-1778)
Palabras clave

Capítulo 8. Kant: razones y causas, historia y religión
Vida y obra
Metafísica, epistemología y los límites del conocimiento humano
Teoría de la naturaleza humana: razones, causas y voluntad libre
Diagnóstico: egoísmo y sociabilidad
Prescripción: religión pura y progreso cultural
Lecturas recomendadas
Palabras clave
Preguntas para el debate
Capítulo 9. Marx: la base económica de las sociedades humanas
Vida y obra
La teoría materialista de la historia
Teoría de la naturaleza humana: economía, sociedad y conciencia
Diagnóstico: alienación y explotación bajo el capitalismo
Prescripción: revolución y utopía
Lecturas adicionales
Palabras clave
Preguntas para el debate
Capítulo 10. Freud: la base inconsciente de la mente
Vida y obra
Trasfondo metafísico: neurociencia, determinismo y materialismo
Teoría de la naturaleza humana: determinismo mental, el inconsciente, los instintos y el desarrollo infantil

Diagnóstico: disonancia mental, represión y neurosis
Prescripción: terapia psicoanalítica
Discusión crítica (A): Freud como un científico en ciernes
Discusión crítica (B): Freud como moralista
Lecturas adicionales
Palabras clave
Preguntas para el debate
Capítulo 11. Sartre: libertad radical
Vida y obra
Metafísica: conciencia, objetos, ateísmo
Teoría de la naturaleza humana: existencia y esencia, negación y libertad
Diagnóstico: angustia y mala fe, conflicto con otros
Prescripción: elección reflexiva
Autenticidad y libertad para todos
Lecturas recomendadas
Palabras clave
Preguntas para el debate
Capítulo 12. Teorías darwinianas de la naturaleza humana
Teoría de la evolución, fase I: Darwin y sus contemporáneos
Trasfondo metafísico/científico
La selección natural de Darwin
Darwin sobre la evolución humana
Darwinismo social
Los valores de Darwin
Teoría de la evolución, fase II: la reacción contra las explicaciones biológicas de la naturaleza humana

Las bases genéticas de la herencia
Eugenesia, racismo y sexismo
La reacción a favor de la cultura y la educación: pruebas de inteligencia, sociología y antropología
La reacción contra la teoría del instinto: la psicología behaviorista
Teoría de la evolución, fase III: la vuelta al innatismo en la naturaleza humana
Genes y memes
El auge de la etología
Chomsky y la psicología cognitiva
Wilson y la sociobiología
Cosmides y Tooby y el modelo causal integrado
Teoría evolutiva, fase IV: ¿qué esperar para la humanidad?
¿Evolución en forma de árbol o de arbusto?
¿Progreso en la historia de la humanidad?
¿Teísmo o darwinismo? ¿O ambos?
Valores éticos y evolución
Lecturas adicionales
Palabras clave
Preguntas para el debate
Capítulo 13. La naturaleza humana y la teoría feminista
La filosofía feminista y el feminismo
El feminismo humanista contemporáneo
El neohumanismo feminista y la deshumanización
Perspectivas críticas sobre el feminismo humanista
Ideas finales sobre la naturaleza humana y la teoría feminista

Lecturas adicionales
Palabras clave
Preguntas para el debate
Glosario
Créditos

A mis hijas, Sonia y Lydia, que, sin duda, me han enseñado mucho sobre la naturaleza humana

L. S.

A mis padres, Reuben y Ruth, de muchas maneras la fuente de mi propia naturaleza humana

D. H.

En memoria de Nasr Hamid Abu Zayd

P. W.

Para mi madre, Mary Fox Witt

C. W.

Prefacio a la séptima edición en lengua inglesa

Desde la primera edición *(Siete teorías)* en los ya lejanos años 70, este libro ha tratado de presentar diversas maneras clásicas de entender la naturaleza humana de un modo que sea preciso, amable pero crítico, y a un nivel que sea accesible para estudiantes de muchas disciplinas y para el público general. El número de teorías consideradas asciende ahora a trece (¡no somos supersticiosos!).

Nuevas características de esta edición

— Charlotte Witt contribuye con un nuevo capítulo sobre teorías feministas de la naturaleza humana.

— He decidido suprimir el capítulo a modo de conclusión (que no se había usado demasiado), pero he incorporado un análisis sobre las implicaciones éticas y religiosas de la evolución como una cuarta sección del capítulo 12.

— Hemos destacado en negrita una serie de términos clave la primera vez que aparecen y los hemos listado al final de cada capítulo. Proporcionamos un glosario con todos ellos al final del libro.

— Hemos sugerido algunas preguntas para el debate en clase al final de cada capítulo.

— Hemos aprovechado la oportunidad para hacer un gran número de correcciones menores y de clarificacio-

nes en la redacción.

Gracias a Gregory Bock, Paul Carelli, Anthony Flood, Jo Ann Hedleston, Elizabeth Jelinek, Jeff Jordan, Errol Katayama, Joshua Lott, Michelle Maise y Ben Miller, quienes proporcionaron valiosos comentarios y sugerencias para esta nueva edición. Gracias también a Robert Miller y a Alyssa Palazzo, de Oxford University Press, por su iniciativa y guía en la confección de esta séptima edición aumentada.

Leslie Stevenson

Introducción: Teorías rivales y valoraciones críticas

Este libro está pensado para todo aquel que se sienta interesado por una «filosofía de la vida», es decir, por una comprensión de la naturaleza humana que le ofrezca alguna guía para el modo en que los hombres deberíamos vivir. Tal *prescripción* se basa con frecuencia en un *diagnóstico* de lo que tiende a conducirnos al error y una especie de *ideal* del curso que nuestra vida debería seguir

Utilizamos aquí como título la expresión «teoría de la naturaleza humana» en un sentido amplio que pueda cubrir antiguas tradiciones religiosas, algunos sistemas filosóficos clásicos y teorías más recientes que tratan de utilizar el método científico para encontrar una guía para la vida humana y la sociedad. Esto presupone ampliar el significado de la palabra «teoría» más allá de las teorías puramente científicas. Podríamos usar la palabra «filosofía» en su sentido clásico de *philosophia* (amor a la sabiduría), de «concepción del mundo» (derivado del termino alemán *Weltanschauung),* o de «ideología» (las creencias y valores bajo los que vive o afirma vivir una cierta sociedad o comunidad). En nuestro sentido amplio, una «teoría de la naturaleza humana» comporta:

1. una comprensión metafísica fundamental del universo y del lugar que en él ocupa la humanidad;

2. una teoría de la naturaleza humana en el sentido estricto de un conjunto de afirmaciones generales distintivas sobre los seres humanos, sobre la sociedad humana y sobre la condición humana;

3. un diagnóstico de algún defecto típico, de lo que tiende a ir mal en la vida humana y en la sociedad;

4. una prescripción para corregir lo que va mal y un ideal de cómo debería vivirse del mejor modo la vida humana.

Solo las teorías que en este amplio sentido combinen tales elementos pueden ofrecer alguna esperanza de solución a los problemas de la especie humana. Por ejemplo, afirmar sin más que todo el mundo tiende a ser egoísta (o sea, a actuar exclusivamente para satisfacer su propio interés) es un diagnóstico muy simple que no ofrece la menor explicación de la razón que nos *hace* egoístas; tampoco es una sugerencia sobre cómo superar esto. El deber de amarnos los unos a los otros es un ideal atractivo pero ingenuo; y no nos brinda la menor explicación sobre la dificultad de cumplirlo (ni sobre el tipo de «amor» que debiéramos sentir hacia, o esperar de los otros); del mismo modo, no disponemos de indicación alguna sobre la manera de conseguirlo. La teoría de la evolución darwiniana dice cosas importantes sobre el lugar de los seres humanos en el universo, pero de por sí no ofrece ninguna prescripción; en tanto que explicación causal puramente científica, la teoría de la evolución explica el proceso mediante el cual la especie humana llegó al ser, pero no intenta mostrarnos el propósito o sentido de nuestra vida.

Este libro no es una introducción convencional a la filosofía en el estricto sentido académico en que se la suele definir en nuestros días, con sus divisiones en lógica, filosofía del lenguaje, metafísica, teoría del conocimiento, filosofía de la mente, ética, filosofía política, estética, filosofía de la religión, etc. Aquí se tocará una serie de tópicos en muchas de estas áreas, aunque el interés primario girará en torno a trece sistemas de pensamiento que ofrecen respuestas a los tipos de cuestiones existenciales y relevantes para la vida que motivan a mucha gente

para estudiar filosofía. ¿Cuál es nuestro lugar en el universo? ¿Por qué estamos aquí? Pero es importante señalar que tales preguntas mantienen cierta ambigüedad entre el sentido causal, «¿qué fue lo que nos trajo al ser?», y el sentido proyectivo, «¿con qué propósito estamos aquí?» (¿Qué deberíamos hacer o pretender?).

Es evidente que muchas de nuestras respuestas tendrán que depender de la teoría sobre la naturaleza humana que hayamos aceptado: para los individuos, el significado y propósito de nuestras vidas, lo que debamos hacer o evitar, lo que podemos esperar conseguir, o devenir; para las sociedades humanas, qué visión de la comunidad humana podemos esperar construir, qué clase de cambios sociales vamos a favorecer. Nuestras respuestas a estas importantes cuestiones dependerán de que creamos en la existencia de una naturaleza «real» o «innata» de los seres humanos y de algunos modelos objetivos valiosos para la vida humana. De ser así, ¿qué son y dónde se encuentran? ¿Somos esencialmente productos de la evolución, programados para satisfacer nuestro interés egoísta, reproducir nuestros genes o cumplir con nuestros impulsos biológicos? Pero ¿es que, tal vez, no exista semejante naturaleza «esencial» humana, sino solo una capacidad para ser moldeado por la sociedad y sus fuerzas económicas, políticas y culturales cambiantes? ¿O existe acaso algún propósito trascendente, objetivo (¿quizá divino?) para las vidas humanas y su historia?

Teorías rivales

Sobre estas cuestiones fundamentales se ha ofrecido sin duda una amplia variedad de opiniones. «¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes?… Apenas inferior a un dios le hiciste, y le coronaste de gloria y esplendor», escribió el autor del Salmo 8.

La Biblia, desde el libro del Génesis que abre el Antiguo Testamento hebreo hasta el Nuevo Testamento cristiano, considera a los hombres como seres creados por un Dios trascendente a su propia imagen y con un propósito para la vida humana dado por Dios mismo. Así lo hace también el Corán, libro sagrado del Islam. Están asimismo los grandes sistemas filosóficos de Platón, Aristóteles y Kant, que supuestamente establecieron los cánones objetivos de valor a los que aspirar por parte de los hombres y la sociedad.

«La naturaleza real del hombre es la totalidad de las relaciones sociales», escribía Karl Marx a mediados del siglo XIX. Marx negaba la existencia de Dios y sostenía que cada persona es el producto del estado económico particular de la sociedad humana en la que le ha tocado vivir. «El hombre está condenado a ser libre», escribía Jean-Paul Sartre en Francia durante la Segunda Guerra Mundial. Sartre concordaba con Marx en lo que respecta al ateísmo, pero difería de él al sostener que los hombres no estamos determinados por nuestra sociedad o por ninguna otra cosa, pues cada individuo es libre de decidir lo que desea ser o hacer. En contraste con esto, teóricos científicos tales como E. O. Wilson y Richard Dawkins han considerado recientemente a los seres humanos como un producto de la evolución, con deseos y modelos específicos de comportamiento biológicamente determinados.

No se le escapará al lector actual que estas tres citas de la Biblia, Marx y Sartre utilizan todas ellas la palabra «hombre», seguramente con la intención de referirse a *todos* los seres humanos, incluyendo a mujeres y niños. Este uso tradicional ha sido recientemente criticado por contribuir a una serie de suposiciones cuestionables sobre la dominación social y familiar del hombre con el consiguiente olvido y opresión de la mujer. Se esconden aquí, sin duda, importantes cuestiones que van mucho más allá de los usos lingüísticos. Aquí señalaremos lo que

las teorías que hemos seleccionado tienen que decir sobre lo que tienen en común y lo que diferencia a hombres y mujeres. Nos hemos esforzado por evitar el lenguaje sexista (cosa que no siempre es factible hacer en el contexto de las citas). Los asuntos feministas se abordarán de forma más explícita en el nuevo capítulo final del libro.

Diferentes concepciones de la naturaleza humana conducen a diferentes ideas sobre lo que deberíamos hacer y de qué modo podríamos hacerlo. Si un Dios todopoderoso y supremamente bueno fue el que nos hizo, entonces es su intención lo que define aquello que podemos y debemos ser, y la ayuda que presumiblemente le podemos pedir. Si, por el contrario, somos producto de la sociedad, y encontramos que muchas vidas humanas son realmente insatisfactorias, no puede haber ninguna solución real mientras no se transforme la sociedad humana. Si somos radicalmente libres aunque sin posibilidad de evitar la necesidad de una elección individual, entonces tendremos que aceptar esta verdad fundamental sobre nosotros mismos y realizar nuestras elecciones con plena conciencia de lo que estamos haciendo. Si nuestra naturaleza biológica nos inclina a pensar, sentir y actuar de una determinada manera, haríamos bien en tener presente de manera realista esta inclinación tanto en nuestras elecciones individuales como en nuestra política social.

Las creencias rivales sobre la naturaleza humana se encuentran típicamente incorporadas en los diferentes sistemas de vida individuales y en los sistemas políticos y económicos. En diferentes interpretaciones, la teoría marxista dominó la vida pública de los países comunistas en el siglo XX hasta el punto de que el menor cuestionamiento de la teoría podía acarrear serias consecuencias para el que la pusiera en duda. No hace muchos siglos, el cristianismo ocupó una posición similarmente dominante en la sociedad occidental: los herejes fueron igualmente

perseguidos e incluso quemados en la hoguera. La Reforma del siglo XVI dio lugar a muchas diferencias en el seno de la Cristiandad (que ya estaba dividida en dos tradiciones, la romana y la oriental). Incluso ahora, sigue habiendo en algunas sociedades o subgrupos un consenso cristiano socialmente establecido al que los individuos se pueden oponer solo si asumen un cierto coste para ellos mismos. Desde su rápida expansión en la Edad Media, el Islam ocupa una posición igualmente dominante en muchos países musulmanes, si bien también se ha dividido en tradiciones rivales, entre las que destaca el persistente conflicto entre sunismo y chiismo. El judaísmo, basado en la identidad étnica al menos tanto como en la creencia religiosa, ha sobrevivido al Holocausto en el siglo XX y a muchas otras persecuciones anteriores; pero también se divide en sectas rivales.

Ahora bien, en las sociedades occidentales contemporáneas se acepta ampliamente que no hay valores objetivos para la vida humana, sino solo elecciones individuales subjetivas. La democracia liberal se consagra con la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, en donde se reconoce el derecho de cada «hombre» (esto es, *persona)* a «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad», lo cual a menudo se interpreta como el derecho de cada individuo a perseguir su propia *concepción* de la felicidad. Sin embargo, ha de señalarse que quienes creen que *hay* patrones morales objetivos (ya sean religiosos o seculares) pueden defender igualmente un sistema político liberal si creen que es injusto o erróneo tratar de *imponer* esos patrones por medio de la ley o de la política social. De este modo, aunque el subjetivismo respecto de los valores implica el apoyo al liberalismo político, no ocurre lo mismo a la inversa.

Fijémonos con mayor atención en el cristianismo y el marxismo como teorías rivales de la naturaleza humana y reparemos en algunos paralelismos estructurales entre ellas (un análi-

sis detallado se ofrece en los capítulos 6 y 9). Si bien su contenido es radicalmente diferente, hay algunas similitudes destacables en el modo en el que las partes de cada doctrina encajan entre sí y se emplean para justificar distintos modos de vida y políticas prácticas.

En primer lugar, cada una sostiene unas ideas sobre el carácter del universo entendido como un todo. El cristianismo se compromete, por supuesto, con la creencia en un Dios, un ser personal omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno, el Creador, Gobernante y Juez de todo lo que hay en este mundo. Como es sabido, Marx tachó a la religión de ser «el opio del pueblo», es decir, una serie ilusoria de creencias que distrae a la gente de los problemas socioeconómicos reales de su existencia. En consecuencia, el cristianismo y el marxismo ofrecen muy distintas interpretaciones del significado de la historia de la humanidad. Para el primero, Dios emplea los acontecimientos de la historia para llevar a cabo sus propósitos, hablando primero a sus elegidos tal y como lo recoge el Antiguo Testamento (la Biblia Hebrea), y luego revelándose a sí mismo de forma suprema en la vida y muerte de su hijo hecho carne, Jesucristo, para finalmente poner fin a la historia de la humanidad en un juicio. Marx sostuvo que había encontrado un patrón en la historia que es totalmente interno, a saber, una serie de estados de desarrollo económico desde la sociedad tribal hasta el capitalismo, pasando por la esclavitud antigua y el feudalismo, y predijo una transición hacia una supuesta consumación en una sociedad verdaderamente comunista. Así, una y otra ven un sentido y un propósito en la historia, si bien difieren de forma esencial en la fuerza que impulsa el viaje y en la dirección que este lleva.

En segundo lugar, el cristianismo y el marxismo explican de maneras muy distintas la naturaleza esencial de los seres humanos. Según el cristianismo (junto con el judaísmo y el islam), es-

tamos hechos a imagen y semejanza de Dios, y nuestros destinos individuales en la eternidad dependen de nuestra relación con Él. Todos somos libres de aceptar o rechazar el propósito que tiene Dios, y se nos juzgará de acuerdo con cómo ejerzamos esa libertad. El marxismo niega que haya ninguna vida después de la muerte ni ningún juicio final; en lugar de ello, sostiene que lo que nos forma son las sociedades en las que nacemos y en las que nos socializamos, y que la naturaleza de nuestras vidas y el progreso social e individual que alcancemos depende de la estructura y los cambios socioeconómicos.

En tercer lugar, se plantean distintos diagnósticos sobre lo que falla en la condición humana. El cristianismo dice que nuestra relación con Dios se ve perturbada porque hacemos un mal uso de la libertad que Él nos ha dado y porque el pecado nos infecta. La visión de Marx también implica un juicio de valor de largo alcance con su concepto de «alienación», que sugiere que no conseguimos alcanzar un estándar ideal; lo que Marx sostiene es que todos los seres humanos tienen potencialidades que *deberían* verse realizadas, pero solo lo serán si el capitalismo se sustituye por el comunismo.

En cuarto lugar, una y otra corriente prescriben cosas muy diferentes. El cristianismo sostiene que solo el poder de Dios puede salvarnos de nuestra condición pecadora, y la deslumbrante idea cósmica consiste en que, en la vida y muerte de Jesús, Dios ha obrado para redimir al mundo en su totalidad. Es dolorosamente obvio que el mundo no sea todavía perfecto, pero lo que el cristianismo pide es que cada uno de nosotros acepte lo que Dios ha hecho por nosotros en Cristo y lo apliquemos a nuestra vida con su ayuda. La sociedad humana no se redimirá hasta que las vidas individuales no se vean transformadas por la gracia divina. El marxismo dice lo contrario: no puede haber mejora sustancial en las vidas individuales hasta que el sistema económico se transforme para dar paso al comu-

nismo. Este cambio revolucionario se considera inevitable debido a las leyes del desarrollo económico, pero los individuos que sean conscientes del modo en el que se mueve la historia pueden unirse al movimiento comunista y ayudar a que los dolores del parto de la nueva era sean más cortos. Ambas creencias anhelan una consumación futura en la que los seres humanos y la sociedad se vean redimidos, ya sea en la vida después de la muerte o en una etapa futura de la historia.

Como último punto de la comparación, ha de señalarse que en estos dos sistemas de creencias totales ha habido una institución humana que reclama la lealtad de los creyentes y que ejerce su autoridad sobre las creencias y la práctica: la Iglesia o el Partido Comunista. Para ser más precisos, ha habido iglesias cristianas rivales durante largo tiempo, y desde la época de Marx ha habido diversos partidos comunistas o socialistas. Como es notorio, las iglesias y los revolucionarios han diferido de forma marcada (y a veces de forma violenta) entre sí acerca de cuál era la interpretación correcta de sus dogmas fundamentales y cómo aplicarlos a las condiciones sociales cambiantes.

La fe en la teoría marxista y el ideal del comunismo nació a principios del siglo xx entre unos pocos intelectuales occidentales y en quienes fueron educados en el sistema soviético, si bien hoy en día es difícil encontrar a algún «auténtico creyente», excepto tal vez en Corea del Norte. China sigue siendo comunista nominalmente, con un único partido estatal, pero sus prácticas se han vuelto cada vez más capitalistas y nacionalistas. La fe cristiana sigue estando presente en muchas variedades. Las lecciones trágicas de la historia han erosionado la creencia en esquemas seculares de salvación, pero pueden surgir nuevas versiones.

Fuera de Occidente hay otras teorías de la naturaleza humana que han tenido una influencia social significativa. Desde 1948, el judaísmo se ha restablecido en Israel, uno de los pocos

Estados contemporáneos que oficialmente se basan en una religión. El islam, que comparte su origen en Oriente Medio con el judaísmo y la cristiandad, está experimentando un auge de la mano del rechazo de los pueblos musulmanes a algunos aspectos de la cultura occidental contemporánea (no estamos pensando aquí en el terrorismo que domina en las noticias sino en los millones de defensores pacíficos de la identidad cultural y religiosa del islam). En India, el hinduismo resurge. El budismo, originalmente una religión de la India, se difunde por China, Japón y otros lugares de Asia; ha ganado adeptos en Occidente y ha adquirido manifestaciones nacionalistas en algunos países. Tras el marchitamiento del comunismo, muchos rusos han recuperado su tradición cristiana ortodoxa. Y conforme China evoluciona más allá del marxismo, la filosofía china antigua de Confucio vuelve a tener predicamento.

En este libro se han seleccionado trece teorías (filosofías o concepciones del mundo) para un examen detallado. Cada una de ellas va acompañada de una discusión crítica que, según esperamos, podrá animar al lector a pensar por sí mismo (para ello, cada una lleva al final una amplia lista de lecturas recomendadas). Hemos procurado no considerar a ninguna de ellas como «la teoría más valiosa» a fin de dejar que cada lector saque sus consecuencias. Pero antes de entrar en materia, revisemos las perspectivas que se nos ofrecen para una exposición racional e imparcial de estas controvertidas cuestiones.

El examen crítico de las teorías

Muchas de estas teorías se encuentran (o han sido) incorporadas en las sociedades e instituciones humanas. De ser así, tales teorías no son justamente construcciones intelectuales, sino modos de vida, sujetos al cambio histórico, al crecimiento y la

decadencia. Un sistema de creencias sobre el mundo y la naturaleza humana compartido por un grupo de personas, aunque no de manera puramente intelectual, académica o científica, pero que configura su modo de vida, recibe a menudo el nombre de «**ideología**».

Cuando una creencia es una ideología que se utiliza para justificar el modo de vida de un grupo social, será muy difícil que los miembros de ese grupo la reconozcan objetivamente como tal. Habrá fuertes presiones sociales que los inclinen a su admisión y reconocimiento. La gente admitirá que su conjunto de creencias, aun cuando estas pudieran plantear algunas dificultades teóricas, contiene sin embargo una serie de intuiciones vitalmente importantes y la visión de algunas verdades esenciales que tienen importancia práctica o incluso que sirven de inspiración. Para mucha gente, cuestionar su ideología o teoría de la naturaleza humana es amenazar aquello que le da significado, objetivo y esperanza a su vida, y es causa de una gran inquietud o desazón psicológica. La inercia y la resistencia a admitir que se está equivocado desempeña aquí a menudo un papel importante. Si uno ha sido educado bajo una cierta creencia que ha estado asociada a un modo de vida, o si uno se ha convertido a ella y obedecido sus preceptos, se necesita una buena dosis de coraje para cuestionar o abandonar el compromiso de la propia vida (a veces pasa a estar más fuertemente comprometido aún con un sistema de creencias que quienes fueron criados en él).

Las expectativas para un examen y evaluación imparcial, racional y «puramente filosófico» pueden no parecer brillantes entonces. En muchas discusiones y debates (públicos o privados) se tiene la impresión de que las posiciones fundamentales de los participantes están ya decididas desde tiempo atrás (a menudo por condicionamiento social de un tipo u otro), y que todo lo que se obtiene por la vía del «debate» es un simple res-

tablecimiento de prejuicios por todas las partes. Así pues, lo más que cabe esperar es contemplar a la gente defendiendo y manteniendo su teoría de la naturaleza humana o su ideología favorita frente a las objeciones intelectuales y morales.

En primer lugar, los creyentes buscan típicamente algún modo de responder a las objeciones, pero a menudo esto parece ser una mera excusa, uno recicla elementos de la ideología que profesa sin abordar el auténtico meollo de la objeción. Por ejemplo, como respuesta al tradicional «problema del mal», un cristiano puede decir que Dios no siempre previene el mal o responde a nuestras plegarias, y que lo que *a nosotros* nos parece malo puede resultar un bien en última instancia. El sufrimiento humano bajo un régimen político ha sido a menudo justificado por sus propagandistas como los necesarios dolores de parto que preceden al alumbramiento del nuevo orden del mundo. Los predicadores y los políticos están bien entrenados en la justificación de los caminos del Señor y de Su Iglesia o en los del partido gobernante y sus líderes.

En segundo lugar, el creyente puede tomar la ofensiva atacando la motivación del crítico. Los cristianos pueden decir que los que persisten en poner objeciones están cegados por el pecado, que es su propio orgullo lo que les impide ver la luz. Los marxistas pueden sostener que los que no reconocen la verdad del análisis de Marx están engañados por la «falsa conciencia» típica de aquellos que se benefician de la sociedad capitalista. En el caso de la teoría freudiana (véase el capítulo 10), los críticos del psicoanálisis han sido a menudo «diagnosticados» como personas motivadas por una resistencia inconsciente a este. Así pues, los motivos de un crítico pueden ser analizados en términos de la teoría misma que se está criticando.

Si se defiende una teoría mediante estos dos recursos:

1. no permitir ninguna evidencia que vaya en contra de la teoría y asumir siempre que tiene que haber algún modo de desterrar la contraevidencia putativa,

2. responder a la crítica analizando las motivaciones del crítico en términos de la teoría misma,

se puede decir que se está manteniendo un «**sistema cerrado**». Lo cual no significa, sin embargo, que todos los que creen en una teoría (p. ej., cristianos, marxistas, o freudianos) tengan que sostenerla a base de una cerrazón mental como esta.

¿Es posible entonces discutir las diversas teorías sobre la naturaleza humana de manera racional y objetiva, tal como tratamos de hacer en este libro? Cuando tales teorías se encuentran incorporadas en modos de vida, la creencia en ellas se encuentra al parecer más allá del mero razonamiento. El último recurso podría ser la fe o la autoridad, y para los miembros de una comunidad, la lealtad o el compromiso. Puede que no haya ninguna respuesta para las cuestiones «¿por qué debería creer esto?» o «¿por qué habría de aceptar esta autoridad?» que pudiera satisfacer a alguien que no sea ya miembro del grupo o tradición relevante.

En el mundo contemporáneo, las tradiciones y las ideologías rivales tienen más influencia que nunca. Los dogmas religiosos, políticos, nacionales, éticos, étnicos, psicoterapéuticos y los basados en el género se afirman con diversos grados de agresión o diplomacia, de crudeza o de sofisticación. Los medios de la llamada «aldea global» reúnen usualmente al parecer culturas diferentes solo por la vía de la confrontación más que por el diálogo genuino, la atención mutua y la comprensión. Son muchos los que experimentan los atractivos de la certeza, del compromiso, de la identidad y del sentimiento de pertenecer a una comunidad perfectamente definida, notablemente en las diversas formas de «fundamentalismo» que se apoyan en lo que se

ve, de forma acertada o errónea, como los temas esenciales del cristianismo, judaismo, islam, hinduismo, marxismo, 'libermercadismo' o nacionalismo.

Como reacción a todo esto, el escepticismo y el cinismo son muy tentadores. En cualquier caso, tienden a tomar la forma de un relativismo cultural o **posmodernismo** según los cuales ninguna tradición cultural particular (o ideología, o teoría de la naturaleza humana) puede tener más justificación que otra. Uno de los profetas más influyentes de esta tendencia fue el filósofo alemán del siglo XIX Friedrich Nietzsche, que ha sido descrito como un «maestro de la sospecha» porque siempre estaba dispuesto (al igual que Marx antes que él y Freud después) a diagnosticar un compromiso ideológico no reconocido o una necesidad psicológica tras las pretensiones de una verdad o moralidad supuestamente «objetivas». Si saltamos a la conclusión relativista de que no puede existir una cosa tal como una verdadera explicación de la naturaleza humana, o una discusión racional de las teorías sobre ella, el proyecto de este libro puede parecer que está condenado desde su inicio.

Queremos sugerir, sin embargo, que tal pesimismo sería prematuro. Porque no todas las teorías que aquí se discuten son realmente ideologías de algún grupo social identificable, y en tales casos es muy improbable que sean defendidas de manera obtusa. Y más importante aún, incluso en el caso de que una teoría fuera sustentada como un sistema cerrado por muchas personas, un cierto grado de evaluación sería aún posible para aquellos que tienen la preparación suficiente para hacerlo. Siempre se puede distinguir entre lo que uno dice y su motivación para decirlo. La motivación es relevante para comprender la personalidad y el trasfondo social del que habla. Pero si lo que nos interesa es la verdad o la falsedad de lo que dice, y, por tanto, si existen buenas razones para creer sus palabras, entonces su motivación puede quedar ignorada. Un individuo podría

tener una motivación admirable para decir algo que sin embargo es falso, y otro individuo podría estar diciendo algo verdadero, incluso aunque su motivación para decirlo fuera cuestionable. Las críticas no se refutan denigrando al crítico (los críticos más temibles son aquellos que *tienen razón al menos en parte).*

Así pues, si la discusión gira en torno a la cuestión de que la teoría es o no verdadera, o la de si existen buenas razones para creerla, las objeciones que se le planteen se habrán de destruir atendiendo a sus propios méritos y con independencia de las motivaciones. Y si se considera la motivación, el hecho de analizarla en términos de la teoría que está bajo discusión significa asumir la verdad de esa teoría, y, por tanto repetir la cuestión (o sea, argumentar en círculo). La objeción a una teoría no puede ser racionalmente destruida justamente por el hecho de reafirmar una parte de ella. La segunda característica de los sistemas cerrados —la técnica de defenderse de la crítica mediante el recurso de atacar los motivos de esta— es así racionalmente insatisfactoria. De nosotros depende hacer el esfuerzo por discutir y evaluar por sus propios méritos las proposiciones que nuestro interlocutor afirma (con el mayor respeto al que las plantea).

En cuanto a la primera característica de los sistemas cerrados, siempre es posible preguntar si la explicación propuesta es la correcta. No basta con encontrar alguna expresión retórica que temporalmente pueda sorprender a los críticos y le permita a uno escapar con la impresión de haber logrado defender con éxito la propia posición. La discusión filosófica racional —a diferencia de los «debates» en la política y en los medios de comunicación— es abierta; no hay limitación de tiempo y siempre existe la posibilidad de aportar nuevas perspectivas y de reexaminar lo que ya se ha dicho para ver si cabe emprender un nuevo y detallado escrutinio. Así pues, todo intento de explica-

ción admite ser sometido a un examen cuidadoso a fin de poder decidir si es o no realmente convincente. Son muchos los que no tienen el tiempo, la paciencia o el deseo de embarcarse en esta especie de debate abierto, pero esto no impide que otros pongan en ello todo su empeño. El antiguo filósofo griego Sócrates nos legó su método de «diálogo socrático» (véase capítulo 4), y Jesús nos dejó también un ejemplo de su disposición a hablar y argumentar seriamente con todo el mundo, sin distingos sociales, sobre temas relacionados con su bienestar espiritual.

Así pues, podemos enviar este mensaje a todos nuestros interlocutores (incluyendo a los fundamentalistas de las diversas religiones): no os estamos pidiendo el abandono de vuestro compromiso, sino que *reflexionéis* sobre él. Podéis comparar la vuestra con otras teorías, considerar en qué medida estáis de acuerdo o en desacuerdo con ella, o de qué manera podeis responder a las objeciones a vuestras propias creencias. O pensar de qué partes de vuestra tradición podría decirse que son realmente esenciales, o son la base de alguna verdad fundamental, y qué partes son en algún sentido opcionales —tal vez históricamente importantes—, pero que no es necesario que se impongan hoy día a todo el mundo. Le corresponde al lector reorganizar en todo momento (y quizá cambiar) su propia mente respecto a lo que exactamente desea afirmar.

A los no-comprometidos o a los escépticos les decimos: todo el mundo necesita tener alguna especie de teoría sobre la naturaleza humana o ideología con la que vivir; todos los hombres tienen unas ciertas concepciones sobre lo que afecta a su propio bienestar y algunas ideas sobre lo que vale la pena hacer (incluso aunque solo sea por razones de bienestar o felicidad a largo plazo). Invitamos al lector a considerar los diversos sistemas de pensamiento que este libro presenta y a comparar con ellos su actual visión (por mínima o relativista que esta sea) a

fin de poder evaluar racionalmente las diferencias. Ningún ser humano que viva a un nivel superior al del animal puede optar por ignorar las razones de sus creencias y acciones.

Algunas herramientas filosóficas básicas

Si acometemos la tarea de evaluar racionalmente y con seriedad las creencias, teorías e ideologías, necesitamos hacer distinciones entre diferentes tipos de afirmaciones o ideas, para así ver qué tipo de consideración o justificación es apropiada en cada caso. Las páginas siguientes son parte de cualquier kit básico de herramientas filosóficas.

Juicios de valor

En primer lugar, una afirmación puede ser un **juicio de valor** cuando expresa algo que debería (o no debería) suceder, en contraposición con una afirmación factual sobre algo que sucede de hecho. Las afirmaciones sobre la naturaleza humana son especialmente propensas a la ambigüedad en este punto. Por ejemplo, ¿es «natural» que los seres humanos beban leche de vaca, que excaven túneles en la tierra en busca de minerales o que vuelen en aviones? ¿Es «natural» que seamos egoístas o compasivos, pacíficos o agresivos, equilibrados u obsesivos? Las palabras «natural», «antinatural» y «naturaleza» deberían verse aquí como señales de peligro que indican una posible confusión. Si alguien dice «Los seres humanos son X por naturaleza», deberíamos preguntarle: «¿Quieres decir que todos (o la mayoría) de los humanos son X?», o «¿Los seres humanos deberían ser X?», o «¿Tenemos una tendencia innata a X?» (¿y debería ponerse freno o potenciarse esa tendencia?), ¿o tal vez

«Los seres humanos eran X antes de que surgiera la civilización?» (y ¿qué es la civilización en cualquier caso?).

Abordando un caso controvertido sobre el que se dan creencias y actitudes de todo pelaje que se sostienen con vehemencia, se dice a menudo que la homosexualidad es antinatural, y habitualmente se entiende que eso la hace ser algo malo. Casi todas las sociedades humanas han conocido la homosexualidad, pero la respuesta a esto será que en todas ellas solo la ha practicado una minoría. Ahora bien, hay infinidad de actividades que son minoritarias sin ser malas (por ejemplo, coleccionar sellos, jugar al tenis o llevar la cabeza rapada). A la inversa, en la antigua Grecia, tal vez una mayoría de hombres mantenían relaciones tanto homosexuales como heterosexuales, pero algunos podrían seguir afirmando que esto es algo malo. Es evidente que los hechos sociológicos acerca de quién o cuántas personas practican algo no determinan su bondad o su inmoralidad. Obviamente, los actos homosexuales son antinaturales en el sentido en que no pueden dar como resultado la concepción, de manera que una pareja de gays o de lesbianas no puede tener una familia a la que ambos hayan legado sus genes. Pero estos hechos biológicos no deciden nada sobre las cuestiones de valor relevantes: si todo el mudo debería tener hijos o no, si los medios artificiales (¿antinaturales?) de concepción por inseminación son malos o no, y si la *única* manera correcta de criar niños es la familia tradicional («nuclear»). Y, claro está, el hecho histórico de que una autoridad (un texto sagrado, una tradición tribal o cultural, una ley) haya proscrito la homosexualidad no la hace ser algo malo para todo el mundo en cualquier lugar. Pero aquí no estamos tratando de tomar una decisión sobre este asunto tan emocional, sino que lo estamos usando meramente como un vívido ejemplo de la necesidad de distinguir las aseveraciones factuales de los juicios de valor (la confusión de unas con otros recibe el nombre de «**falacia naturalista**»).

Otro ejemplo es el concepto de **persona**, que es crucial para gran parte de la reflexión sobre ética. ¿Quién o qué es una persona? La controversia sobre el aborto tiene que ver en buena medida con la cuestión de si un feto humano es o no una persona. ¿Se empieza a ser una persona en el mismo momento de la concepción cuando el espermatozoide se une al óvulo, en algún momento durante el embarazo (¿en cuál?), o quizás no hasta haber nacido? ¿Qué sucede con un ser humano en muerte cerebral o con el cerebro tan dañado o enfermo que esté incapacitado de forma permanente para cualquier tipo de comunicación? ¿Sigue siendo una persona? O tal vez hay *grados* de 'personeidad': ¿puede surgir o desaparecer de forma gradual la condición de persona? Si unos alienígenas amistosos e inteligentes consiguieran comunicarse con nosotros, ¿habría que considerarlos personas? Entonces, ¿puede haber humanos que no son personas y personas que no son humanos?

Estas preguntas pueden sonar como cuestiones que conciernen a hechos objetivos, como si hubiera alguna verdad esotérica y difícil de discernir sobre quién o qué es realmente una persona que pudiera resolverse de manera distinta en función de la autoridad de una tradición legal, religiosa o moral u otra. Pero lo que sugerimos es que la palabra «persona» es un término valorativo que implica un ser que tiene cierto grado de racionalidad, libre albedrío y responsabilidad moral, a consecuencia de lo cual merece un respeto fundamental y al que han de serle otorgados ciertos derechos y deberes. «Ser humano» se emplea a menudo con el mismo significado que «persona», pero considerar el primero un término biológico y factual para nombrar a la especie *Homo sapiens* ayuda a mantener la claridad de ideas. Si hacemos esta distinción, puede haber miembros radicalmente defectuosos de nuestra especie (por ejemplo, aquellos en situación de muerte cerebral) que no merecen el término valorativo «persona», y hasta donde sabemos puede que haya espe-

cies inteligentes no humanas en el universo cuyos miembros deberían ser considerados personas.

La naturaleza humana que analizamos en este libro es la naturaleza de nuestra especie biológica, pero, si no todos, al menos la mayoría de miembros de la especie humana tienen suficiente racionalidad, libre albedrío y responsabilidad para que se los considere personas. Es característico que manifestemos esas capacidades mentales distintivas; se desarrollan gradualmente en la infancia, pero son deficientes en quienes tienen alguna discapacidad mental severa y pueden desaparecer a causa de alguna enfermedad mental o de la demencia. En último término, por tanto, la condición de ser persona parece ser una cuestión de grado.

Teorías científicas

Los juicios de valor no pueden confirmarse o refutarse mediante una mera averiguación de hechos que se dan en el mundo, si bien algunos hechos sobre la naturaleza humana pueden ser muy relevantes al respecto. Por ejemplo, el hecho de que los niños necesitan cuidado y amor prolongados en el tiempo para desarrollarse correctamente. Si una afirmación *puede* confirmarse o refutarse investigando los hechos relevantes, involucrando en el proceso la percepción mediante los sentidos humanos, a veces ayudados con diversos instrumentos, esta aseveración recibe el nombre de **proposición empírica**.

Para la ciencia, los hechos observables y la información empírica, a menudo obtenidos en situaciones de experimentación controladas (aunque los meteorólogos no pueden controlar el tiempo y los astrónomos no pueden hacer experimentos con las estrellas), son algo crucial. Pero la ciencia es mucho más que el registrar observaciones individuales; implica normalmente buscar aseveraciones generales («leyes de la naturaleza») que

tengan validez universal en el tiempo y en el espacio. La teorización científica abarca hoy en día millones de años de la prehistoria de la tierra y las primeras formas de vida sobre ella, así como los más lejanos confines del universo, es decir regiones del espacio y del tiempo que no podemos percibir directamente. La ciencia también nos informa sobre el ADN que hay en toda célula viva, los elementos químicos y sus leyes de combinación, la estructura atómica de los propios elementos, y las entidades aún más pequeñas que obedecen misteriosamente a las leyes probabilísticas de la mecánica cuántica. Nada de esto es observable a través de nuestros sentidos; al contrario, estas teorías se ponen de manifiesto mediante la *interpretación* de lo que podemos observar, como por ejemplo el modo en el que las sustancias interactúan químicamente, los datos de los radiotelescopios, la cristalografía de los rayos X o los experimentos en los caros y complejos aceleradores de partículas. El examen de las teorías científicas implica normalmente suposiciones sobre cómo funcionan las piezas del conjunto y los utensilios de medición. La conexión con lo que los humanos podemos observar es indirecta pero real.

El filósofo de la ciencia del siglo XX Karl Popper puso especial énfasis en la **falsabilidad** como criterio para obtener el estatus científico. Popper señaló que las teorías científicas nunca pueden verificarse de forma completa y conclusiva, ya que sus leyes tienen implicaciones respecto de lo que sucede *en cualquier lugar* y, obviamente, nunca podemos comprobar cuáles son los contenidos de todo el universo a lo largo de todo el tiempo. Sin embargo, es una verdad lógica elemental que si hallamos siquiera un único contraejemplo genuino de una supuesta ley de la naturaleza, esta ley se demuestra definitivamente falsa. Popper consideraba la práctica de la ciencia como un proceso de concebir en dos pasos (creativa e imaginativamente) teorías generales como hipótesis que tratan de explicar los hechos obser-

vados hasta el momento y luego diseñar pruebas cruciales para esas hipótesis (a menudo en dispositivos experimentales sagazmente diseñados) para averiguar si siguen siendo verdaderas bajo esas condiciones. Hay infinidad de casos en la historia de la ciencia en los que se ha demostrado la falsedad de una teoría previamente aceptada, o al menos que esta solo se podía aplicar a un tipo de casos más limitado de lo que en principio se había creído. Pero esto no debería minar nuestra confianza en las teorías fundamentales que han sido verificadas una y otra vez en una gran diversidad de condiciones, tales como las leyes de la gravitación, la combinación química y la selección natural como mecanismo de la evolución biológica (véase el capítulo 12). Si bien la posibilidad *lógica* de hallar contraejemplos a estas teorías siempre sigue existiendo, puede decirse que las teorías se conocen (y, por tanto, son verdaderas) más allá de toda duda razonable, dado que se aplican sin excepción a todo lo que se haya observado hasta el momento.

La falsabilidad puede así emplearse como criterio para distinguir las teorías científicas de las afirmaciones metafísicas. Pero «científico» aquí no quiere decir *verdadero,* sino solo que la teoría tiene el estatus empírico crucial de que algunas posibles observaciones podrían constituir evidencia en su contra. En otras palabras, los candidatos a la verdad científica tienen que someterse a la prueba de la observación, una prueba que pueden o bien no superar o bien arreglárselas para enfrentarse con ella otro día, tal vez superando otras pruebas, y en consecuencia adquiriendo el estatus (al menos provisional) de conocimiento.

Teorías metafísicas

El término «**metafísica**» ha tenido muchos usos, algunos de ellos honoríficos, otros muchos no. Las ideas o teorías metafísi-

cas tratan de forma general y fundamental sobre la naturaleza de todo lo que existe, yendo normalmente más allá de la evidencia científica —de ahí el término «metafísica»—. De acuerdo con Popper, no son científicas a menos que sean susceptibles de ser sometidas en principio a algún tipo de examen empírico. El filósofo alemán del siglo XVIII Immanuel Kant presentó un famoso trío de ideas metafísicas —la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el libre albedrío— que, según él, no pueden ser confirmadas o refutadas empíricamente, si bien Kant sostenía que necesitamos creerlas en otro terreno conectado con nuestra vida moral (véase el capítulo 8).

Una idea metafísica tradicional sobre la naturaleza humana es el **dualismo**, a saber, la idea de que tenemos un alma inmortal o, más bien, que *somos* esencialmente almas inmateriales (como Platón y Descartes sostuvieron, véase el capítulo 4 y el Interludio histórico entre los capítulos 7 y 8). Normalmente, se entiende que un **alma** es una sustancia no observable e inmaterial que persiste en el tiempo, llevando consigo la identidad personal, de tal manera que podemos seguir existiendo como la misma persona tras la muerte. ¿Podría confirmarse la existencia de estas almas, y, lo que es más crucial, podría ser *falsada* mediante alguna posible observación? En esta vida, nuestros estados de conciencia, nuestros pensamientos y emociones e incluso tal vez nuestros estados espirituales pueden expresarse mediante lo que decimos y hacemos; y el habla y las acciones humanas son directamente observables. Pero esta obviedad la comparten tanto los metafísicos dualistas como los materialistas, y no puede esgrimirse en favor de ninguna de las dos, dado que el **materialismo** sostiene que todos nuestros estados mentales están de algún modo encarnados en nuestros estados cerebrales.

Los «espiritualistas», que creen que los muertos pueden comunicarse con nosotros, afirman que sus sesiones espiritistas

son evidencia de que hay «otro lado», pero su pretendida evidencia no se somete a menudo a un escrutinio independiente. Si el médium presenta detalles de hechos que no ha podido conocer de un modo normal, la hipótesis del conocimiento telepático es más sencilla que la de la comunicación con una persona muerta. Así que, si no hay evidencia observable que pueda contar a favor o en contra del dualismo, no es una teoría científica sino metafísica. Pero lo mismo es cierto del materialismo, ya que toda la evidencia observable puede interpretarse presumiblemente dentro de un esquema materialista y tampoco podría ser falsada.

Este ejemplo sugiere con fuerza la inadecuación de los intentos de algunos filósofos para rechazar las ideas metafísicas como algo sin sentido. David Hume, en el siglo XVIII (véase el Interludio histórico), Comte en el XIX y Schlick y Ayer en el XX (los llamados «positivistas lógicos»), sostuvieron que cualquier proposición que no sea ni verdadera por definición ni empírica carece de sentido. (También consideraban que los juicios de valor no eran realmente afirmaciones sino recomendaciones para la acción, un tipo de imperativo disfrazado.) Pero hoy hay un consenso general respecto de que esta era una manera demasiado estrecha de lidiar con las teorías metafísicas. Las teorías metafísicas no carecen de sentido igual que «algo momios los verdos bratchilbaban» (Lewis Carroll), o, de un modo distinto, «Las ideas verdes incoloras duermen furiosamente» (Noam Chomsky); ni tampoco son auto-contradictorias como «La muerte es el final de la vida, pero las personas siguen viviendo después de la muerte». Sin embargo, el reto sigue siendo que cualquier afirmación que no sea ni un juicio de valor ni una verdad por definición (una **proposición analítica**), ni tampoco comprobable mediante observación, tiene un estatus problemático. Los ejemplos anteriormente considerados sugieren que algunas de las ideas más interesantes y controvertidas sobre la

naturaleza humana pueden no ser empíricamente comprobables. Esto no tiene por qué condenarlas de antemano, pero es importante establecerlo, dado que después no se puede reclamar para ellas el estatus epistemológico de ser verdades científicas que se justifican mediante la observación objetiva sumada a la argumentación racional y culturalmente neutral. Tal vez las afirmaciones metafísicas pueden tener alguna otra función legítima, pero deberíamos investigar con cuidado cuál podría ser esta en cada caso.

Los cursos sobre filosofía moral, teoría del conocimiento (**epistemología**), filosofía de la ciencia y metafísica abordan estos asuntos. Pero el propósito de este libro es examinar en detalle diversas teorías específicas de la naturaleza humana. Empezamos con tradiciones religiosas que son mucho más antiguas que la ciencia y que a menudo se basan en las inspiradas enseñanzas o en el ejemplo de un carismático fundador (o fundadores). Las filosofías de Platón y Aristóteles se basaban más en la argumentación racional, apelando también a hechos empíricos conocidos (los inicios de la ciencia pueden encontrarse en la Antigüedad griega). Kant, que escribió un siglo después de que la ciencia moderna echara a andar, fue explícito sobre la diferencia entre su filosofía y la ciencia, al igual que lo fue Sartre. Marx y Freud presentaron sus ideas como teorías científicas, pero, como veremos, es cuestionable si alcanzan o no ese estatus. Darwin y sus sucesores en la biología del siglo XX se dedicaron en toda regla al estudio científico de la naturaleza humana, pero, como también veremos, especialmente en el capítulo 12, cabe debatir ampliamente si la ciencia por sí misma puede ser fundamento para los juicios de valor y para la política social.

Palabras clave

alma, dualismo, epistemología, falacia naturalista, falsabilidad, ideología, juicio de valor, materialismo, metafísica, persona, posmodernismo, proposición analítica, proposición empírica, sistema cerrado.

Confucianismo: el Camino de los Sabios

Ninguna otra figura ha tenido más influencia en el pensamiento y en la civilización de China que Confucio (551-479 a.C.). Poco se sabe con certeza sobre esta importante figura, que llegó a ser considerada como «el Maestro» en muchos periodos de la historia china. Nació en el seno de la familia Kung, aristocrática aunque pobre, en el estado de Lu, que ahora forma parte de la provincia de Shandong. Se cuenta que quedó huérfano joven y que tenía mucha afición al estudio. Posteriormente abandonó su estado natal de Lu, y viajó por varias regiones de China ofreciendo sus servicios como consejero de los *señores* feudales; sin embargo, nunca llegó a alcanzar una posición que le permitiera llevar a la práctica sus ideas y retornar entonces a Lu para dedicar el tiempo restante de su vida a la enseñanza. Será útil tener en mente este fracaso cuando consideremos ciertos aspectos de sus enseñanzas. Confucio llegó a ser honrado en las crónicas chinas como el Gran Maestro K'ung, o K'ung Fu-tzu, más conocido en Occidente por la forma latinizada «Confucio».

Al decir de todos, el texto conocido como *Lun-Yu* —usualmente traducido como *Analectas*— es la fuente más fiable de las ideas de Confucio. Las *Analectas* están formadas por una serie de máximas dispersas del Maestro que fueron compiladas por sus discípulos después de su muerte. Es objeto de discusión académica el hecho de que algunas o todas las *Analectas* puedan ser consideradas como reproducciones literales de las palabras de Confucio, y serán muchos los que sostengan que ciertos capítulos de esta obra son adiciones posteriores. Aunque el con-

fucianismo es una tradición compleja con una larga historia de desarrollo, las *Analectas* le prestan una gran voz a viejas y centrales ideas de Confucio que continuaron alimentando la tradición durante muchos siglos. Así pues, y plegándome al objetivo de esta introducción, me centraré exclusivamente en las *Analectas,* tratando el texto como un todo y utilizando el nombre «Confucio» para referirme a la fuente de las máximas recogidas en las *Analectas.* Hacia el final de este capítulo se estudiarán dos desarrollos tardíos del confucianismo que son encuadrables dentro de las teorías de la naturaleza humana.

Teoría del universo

El énfasis principal en las *Analectas* está orientado hacia el humanismo, no hacia la metafísica. Lo cual significa que a Confucio le importaba sobre todo el bienestar humano básico, por lo que habló poco sobre la naturaleza última del mundo en que vivimos. Cuando una vez se le preguntó sobre la adoración de los dioses y los espíritus, Confucio, respondió: «Ni siquiera eres capaz de servir al hombre. ¿Cómo podrías servir a los espíritus?» (XI.12). Y cuando le interrogaron sobre la muerte, dijo: «Ni siquiera comprendes la vida, ¿cómo podrías comprender la muerte?» (XI.12). Al evitar toda especulación metafísica, Confucio abogó por un buen gobierno que lograra fomentar el bienestar de la gente ordinaria y diera origen a unas relaciones armoniosas entre los ciudadanos. Sin embargo, Confucio reconoció que hay fuerzas en el universo que determinan nuestras vidas. Y caracterizó aquellas fuerzas empleando dos sentidos relacionados del término *ming:* la **Ley del Cielo** *(tien ming)* y el **Destino** *(ming).*

Confucio insistió en que vivimos en un mundo moral. La moralidad es parte de la fábrica del universo; para Confucio,

hay algo último y trascendente en la conducta ética. Una vez observó: «El Cielo es el autor de la virtud que hay en mí» (VII.23). El concepto de Ley del Cielo era ampliamente aceptado en China en los días de Confucio. La Ley del Cielo era entendida por lo general como un imperativo moral para el gobierno, que se basaba en la creencia de que el Cielo se preocupa hondamente del bienestar de la gente ordinaria. El Cielo apoyaría a un emperador solo cuando gobernara ateniéndose a este fin superior y no en beneficio propio. Confucio añadió a esta doctrina la extensión del ámbito de validez del mandato celestial a todos los hombres, de manera que todos ellos —y no solo el emperador— estuviesen sujetos al decreto universal que obliga a actuar moralmente a fin de estar en armonía con la Ley del Cielo. Según Confucio, la perfección máxima está relacionada, por tanto, con el cultivo de una moralidad trascendente cuyo autor es el Cielo. Sin embargo, es posible resistirse a su ley o desobedecerla.

Sin embargo, hay ciertas dimensiones de la vida que exceden el control humano, áreas en las que el esfuerzo de los hombres no tiene el menor efecto. Esta dimensión indeterminada de la vida humana pertenece al apartado del Destino, un aspecto del designio del Cielo que se encuentra más allá de la comprensión humana. El lugar que uno ocupa en la vida, el éxito social, la riqueza y la longevidad son fruto del Destino. Los esfuerzos, sean cuales sean, no marcarán ninguna diferencia en su resultado; estas cosas están sencillamente determinadas por el destino que uno tenga marcado. Mientras que la Ley del Cielo puede ser entendida —si bien con gran dificultad—, el Destino sobrepasa la comprensión humana. La distinción entre la Ley del Cielo (a la que los humanos pueden conformarse o no) y el Destino (que excede al albedrío humano) es fundamental para Confucio, porque si entendemos que el bienestar material de la vida se debe al Destino, reconocemos por fuerza la futilidad de

perseguirlo, con lo cual orientaremos nuestros esfuerzos a la observancia de la moralidad del Cielo. Por tanto, la moralidad —que no tiene nada que ver con el éxito social— es la única búsqueda digna en la vida. Confucio sostuvo que es necesario entender la naturaleza de la Ley del Cielo (II.4) y la del Destino (XX.3), aunque por razones diferentes. La Ley del Cielo es el verdadero objeto de una auténtica preocupación, mientras que nos vemos obligados a aceptar sencillamente lo que nos depare el Destino.

Antes de adentrarnos en la concepción que tiene Confucio de la naturaleza humana, será útil examinar otro de sus conceptos: el **Camino** *(Tao).* Aunque el término *Tao* llegó a ser usado en China como un principio metafísico abstracto (especialmente por los taoístas), para Confucio significaba, sobre todo, el «Camino de los Sabios», aquellos ancianos que gobernaron en una época pretérita ideal. El concepto confuciano de Camino está estrechamente ligado al de Cielo, ya que incluye el sendero de la conducta correcta. Aunque resulta difícil de discernir, el Camino del Cielo puede ser conocido a través de las acciones previas de los **sabios.** Con respecto al sabio Yao, han quedado registradas estas palabras de Confucio: «Grande en verdad fue Yao como gobernante! ¡Qué nobleza! Es el Cielo el que es grande y fue Yao el que se modeló a su imagen. Era tan ilimitado que la gente ordinaria no era capaz de poner nombre a sus virtudes» (VIII.19). Según esto, los antiguos sabios —que se modelaron a sí mismos a imagen del Cielo— se convirtieron en modelos del Camino hacia la perfección humana en el presente, del Camino que debería seguir todo el mundo (VI.17). En último término, son tres las cosas que merecen veneración según Confucio. Se ha escrito que dijo: «El noble teme y respeta tres cosas. Teme y respeta la ley del Cielo. Teme y respeta a los grandes hombres. Teme y respeta las palabras de los sabios» (XVI.8).

Confucio fue al parecer muy optimista respecto a los talentos humanos potenciales. De hecho, el fin de gran parte de la filosofía china consiste en ayudar a la gente a hacerse sabia. La observación de Confucio, «El Cielo es el autor de la virtud que hay en mí», demuestra su convencimiento de que los seres humanos tienen acceso a la realidad última de la moralidad del Cielo. Para Confucio, todas las personas son sabias en potencia, entendiendo por sabio a aquel que actúa con extrema benevolencia (VI.30). Esto quiere decir que todos los seres humanos tienen la capacidad de cultivar la virtud y de situarse a sí mismos en armonía con la Ley del Cielo. Confucio indica que el resultado de seguir el Camino del Cielo es la experiencia subjetiva de la alegría. El optimismo acerca del potencial humano no es lo mismo que el optimismo acerca del estado *real* de los asuntos humanos. La verdad es que Confucio sigue atestiguando que el sabio es un ser bastante infrecuente, y así declara: «No tengo esperanzas de encontrar a un sabio» (VII.26). Aunque todos los seres humanos son sabios en potencia, en realidad eso sucede raras veces. Casi todos los seres humanos existen en un estado lamentable.

¿Qué es lo que hace que los sabios en potencia pierdan el rumbo? Confucio dijo realmente tan poco sobre la naturaleza humana que su discípulo Tse-kung llegó a afirmar: «Podemos lograr oír cosas acerca de los aciertos del Maestro, pero raras veces oímos hablar sobre su visión de la naturaleza humana y el Camino del Cielo» (V.13). La escasez de sus manifestaciones acerca de la naturaleza humana provocó el desarrollo de teorías bastante divergentes en el confucianismo tardío. Pese a la escasez de comentarios explícitos relativos a la naturaleza humana, parece claro, a la vista de las máximas de Confucio, que en ciertos ámbitos de la vida los seres humanos ejercen la libertad de

la voluntad. Aunque no tengamos ningún control sobre nuestro Destino —no podemos, por ejemplo, determinar nuestra posición social o nuestra esperanza de vida—, sí somos libres de rechazar o seguir la moralidad y la conducta correcta. Lo cual significa que tenemos la capacidad de resistirnos o de conformarnos a la Ley del Cielo, que es la fuente misma de la virtud. Aun reconociendo que los seres humanos no tenemos posibilidad de elección en lo que respecta a las circunstancias de la vida que vivimos, Confucio subrayó que sí tenemos posibilidad de elección en lo referente a nuestro *modo* de vivir en cualquier situación dada.

Aun cuando no definiera la naturaleza humana en detalle, Confucio supo insistir en que todos los seres humanos son iguales en lo fundamental. Nos diferenciamos tan solo por nuestros diferentes modos de ser. «Los hombres son afines entre sí por naturaleza. Divergen como resultado del hábito» (XVII.2). Lo cual quiere decir, entre otras cosas, que los seres humanos son extremadamente maleables. Podemos llegar a ser prácticamente cualquier cosa. Somos seres inacabados e impresionables, y necesitamos modelarnos constantemente para alcanzar nuestro fin último de la perfección moral. Según los sociólogos y psicólogos modernos, Confucio parece estar sugiriendo que nuestro entorno y nuestros modos de ser determinan significativamente nuestro carácter. De ahí su gran preocupación por las figuras paradigmáticas —los sabios— y por el papel que estos desempeñan en la construcción de la vida humana ideal. La vida humana produce resultados desastrosos cuando no posee una cultura cuidadosamente cultivada. El subsiguiente estado de condiciones sociales problemáticas será tratado en la siguiente sección.

Dos cuestiones adicionales merecen ser mencionadas en relación con la concepción de la naturaleza humana que sustenta Confucio. Para empezar, la figura moral ideal para Confucio es

el «noble» *(chun-tzu).* Este término es decididamente masculino. Aunque puede ser aplicado de manera que incluya a los dos géneros, es evidente que Confucio lo utilizó de manera exclusiva. Confucio tiene poco que decir acerca de las mujeres, y cuando habla de ellas lo suele hacer con palabras poco halagadoras. En un pasaje, por ejemplo, las agrupa con los «hombres vulgares», y advierte que es «difícil tratar con ellas» en la propia casa (XVII.25).

En segundo lugar, si bien Confucio nos informa de que la naturaleza humana es fundamentalmente uniforme, no aclara si esta es una buena naturaleza que necesita ser cuidadosamente preservada o una mala que precisa una seria reforma. Su falta de especificaciones en este tema suscitó un acalorado debate en el confucianismo posterior. En la última sección de este capítulo se verá lo que dijeron sobre este importante tema dos grandes figuras del confucianismo.

Diagnóstico

Si bien las máximas de Confucio son sobre todo prescriptivas, ellas indican claramente lo que falla en la vida humana. Hablando en términos generales, la condición humana se caracteriza por la discordia social que han provocado el egoísmo y el desconocimiento del pasado. Dicho quizá de manera más sucinta, los seres humanos no concuerdan con la Ley del Cielo. Por ello, las interacciones humanas se ven desfiguradas por la lucha, los dirigentes gobiernan atendiendo tan solo a su provecho personal, la población ordinaria sufre el peso de cargas injustas y la conducta social en general está determinada por el egoísmo y la avaricia. Tal es la triste situación de los seres humanos.

¿Cuáles son las razones que explican estas dolorosas circunstancias? Cabe distinguir al menos cinco causas en las *Analectas:* 1) los seres humanos están apegados al **beneficio**; 2) la sociedad carece de respeto por la **piedad filial**; 3) es incapaz de confiar en la conexión entre palabra y acción; 4) predomina la ignorancia sobre el Camino de los Sabios, y 5) la benevolencia está ausente de los asuntos humanos. Examinemos por separado estas cinco causas.

Confucio advirtió una vez: «Si os dejáis guiar por el provecho en vuestras acciones, seréis despreciados por todos» (IV.12). Uno de los pilares centrales del pensamiento confuciano se encuentra en la oposición entre corrección y provecho o beneficio. «El noble entiende lo que es moral. El hombre vulgar entiende lo que le beneficia» (IV.16). El comportamiento humano normal está dirigido por la preocupación constante sobre el posible resultado de cada acción concreta con respecto al yo. O sea, el hombre medio se suele preguntar: ¿qué me reportará esta acción? El objetivo común en la acción es, por tanto, egoísta. Las acciones se realizan por lo general con el fin de incrementar la propia riqueza o el propio poder. Esto es lo que quiere decir Confucio cuando habla de acciones guiadas por el provecho. E incluso cuando una persona hace lo que es correcto, si la motivación que la guía no tiene carácter moral —como ascender de rango—, esa persona seguirá estando guiada por el provecho. Confucio advierte en las *Analectas:* «Es vergonzoso hacer del salario tu único objetivo» (XIV.1). Dado que creía que la moralidad debía ser la única guía para la acción, Confucio sostuvo que la acción guiada por el provecho conduce a consecuencias inmorales y a la ausencia de armonía en una sociedad en la que cada individuo se preocupará egoístamente solo por sí mismo. Los beneficios materiales derivados del trabajo realizado no son malos de por sí, pero los medios que se utilicen para obtenerlos poseen una gran importancia para Confucio. «La

riqueza y el rango alcanzados por medios inmorales tienen tanto que ver conmigo como las efímeras nubes» (VII.16).

La conducta egoísta motivada por el provecho personal implica una falta de auténtico respeto por los otros dentro de una sociedad dada. Para Confucio, esta falta de respeto revela la existencia de relaciones inapropiadas en las familias, lo que demuestra por su parte una falta de autodisciplina. Lo anterior sucede porque los individuos han dejado de fundarse en la moral, y esto conduce a problemas en la familia, que es la base misma de una buena sociedad. En este sentido, el confucianismo tiene mucho de tradición de valores familiares. Un hijo que no sabe cómo tratar a su padre será un ciudadano muy pobre. Por tanto, los individuos corruptos, que no han cultivado la virtud personal necesaria para mantener relaciones familiares apropiadas, extienden la mala voluntad por toda la sociedad. Por otra parte, «es raro que un hombre cuyo carácter es tal que se comporta como un buen hijo y un joven obediente tenga la inclinación de faltar a sus superiores» (I.2). Convertirse en un individuo moral (un «**caballero**» o *junzi)* depende entonces de prestar atención al deber individual de cada uno, y la piedad filial o el respeto por los mayores tiene mucho que ver con esto.

Otro problema señalado por Confucio es el hecho de que a menudo se da una diferencia entre lo que se dice y lo que se hace. Confucio dijo: «Yo acostumbraba a aceptar a ciegas los hechos de los hombres después de haber escuchado sus palabras. Ahora, una vez que he escuchado sus palabras, procedo a observar sus hechos» (V.10). Confucio reconoce que la gente con frecuencia no es de fiar. Sin la existencia de una conexión directa entre palabras y hechos no hay base alguna para la confianza, pues esta reside en la premisa de que las personas harán lo que dicen. Sin esta confianza fundamental, los individuos pierden la capacidad de representarse a sí mismos sinceramen-

te y de contar con otros con algún grado de seguridad. En consecuencia, la sociedad pierde su base.

El desconocimiento del pasado es también una de las principales causas de la problemática condición humana. A lo que Confucio se refiere específicamente al hablar de esto es a la falta de familiaridad con el Camino de los Sabios. Ya señalamos más arriba que los sabios modelan su vida en conformidad con el Cielo, estableciendo de esta manera el paradigma del sendero hacia la perfección moral. Sin conocimiento del Camino de los Sabios, las personas se encuentran separadas de la penetración moral del pasado. En semejante estado, se convierten en seres moralmente a la deriva, proclives a cometer acciones incorrectas. Confucio tenía tanta fe en el Camino de los Sabios que dejó escrito: «No ha vivido en vano aquel que muere el día en que le hablan acerca del Camino» (IV.8).

Para Confucio, la virtud más importante que puede tener un hombre es la benevolencia (***ren***). Personificar la benevolencia equivale a alcanzar la perfección moral. Esta idea central de Confucio está representada por un carácter chino que ha sido explicado pictográficamente en dos partes. El componente «humano» y el componente «dos». Lo cual quiere decir que este carácter representa a dos personas que viven juntas y en armonía. En esencia, la benevolencia tiene mucho que ver con las relaciones humanas. Numerosos especialistas han sostenido que sería preferible traducir *ren* por «cordialidad» o «humanidad». Sea como fuere, *ren* es un término moral de amplio espectro semántico que representa para Confucio el pináculo mismo de la excelencia humana, que, según el mismo Confucio, está claramente al alcance de los seres humanos. «El Maestro dijo: "¿Se halla realmente la benevolencia lejos de nosotros?". Basta con que yo la desee para que venga hacia mí» (VII.30). El núcleo de un ser humano perfeccionado es, por tanto, un corazón benevolente. Por desgracia, observa Confucio, esta virtud

es demasiado rara en el mundo: «Nunca he visto un hombre que encuentre atractiva la benevolencia» (IV.6). Por consiguiente, la armonía social que pudiera existir en potencia viene a ser reemplazada por la lucha.

Prescripción

La prescripción confuciana para los males de la existencia humana se basa en la autodisciplina. Cuando le preguntaron por el hombre perfecto, Confucio respondió: «Ese hombre se cultiva a sí mismo, y de este modo aporta paz y seguridad a la gente» (XIV.42). Según Confucio, el gobernante ideal ejerce su labor mediante el ejemplo moral personal. Mas ¿qué significa cultivarse a uno mismo en este contexto? La respuesta a esta pregunta puede encontrarse explorando las soluciones propuestas para los cinco males bosquejados en la sección anterior.

Para superar la tendencia humana a obrar motivados por el provecho, Confucio propuso «actuar por nada». Esto significa, en concreto, hacer lo correcto solo porque es moralmente correcto y por ninguna otra razón. Para Confucio, la batalla moral es un fin en sí mismo; por ella alcanzamos la unión de la voluntad con la Ley del Cielo. Actuar para hacer lo correcto en lugar de lo provechoso puede servir también como escudo protector contra las decepciones de la vida. El estado de benevolencia se caracteriza por la serenidad interior y la ecuanimidad, como también por la indiferencia ante los asuntos relativos a la fortuna y la desgracia, sobre los que no poseemos un control directo. La corrección es la propia recompensa, una recompensa alegre que trasciende cualquier situación social particular. Aun cuando no se reconozca ninguno de nuestros esfuerzos, el principio de «actuar por nada» nos garantiza que nunca nos sentiremos descontentos. «¿Acaso no es noble no ofenderse

cuando los demás no reconocen tus aptitudes?» (I.1). Y aún más, este principio nos debe motivar para seguir luchando en pro de la corrección en un mundo en el que se la aprecia bien poco. El propio Confucio es descrito como alguien «que sigue luchando por un objetivo a sabiendas de que su realización es imposible» (XIV.38). La fe en el Camino del Cielo no depende de los resultados que se den en el mundo social de los rangos y del reconocimiento. Recordemos que Confucio no consiguió asegurarse una posición política que le aportara reconocimiento y permitiera poner en práctica sus ideas. En las *Analectas* dice que el hombre debe aspirar a entrar en política simplemente porque sabe qué es lo correcto, pese a ser muy consciente de que jamás podrán prevalecer estos principios (XVIII.7). Y esto está relacionado con el concepto de Destino discutido en la primera sección de este capítulo. El éxito social es una cuestión de Destino. Por ello, Confucio concluye que es inútil perseguirlo. La integridad moral, en cambio, cae bajo nuestra jurisdicción, y en verdad es la única cosa que merece ser perseguida en la vida. Podemos esforzarnos en comprender los designios del Cielo, pero es claro que debiéramos actuar humanamente con independencia de lo que el Cielo nos envíe. Es de nuevo el cultivo del yo lo que importa, no el reconocimiento social. «Lo que le preocupa al noble es su propia falta de aptitud, no el hecho de que los demás no sepan apreciarle» (XV.19).

El cultivo del yo cuando se es un buen miembro de una familia es otra de las prescripciones de Confucio para una sociedad armoniosa. Creía que ser un buen miembro de una familia ejerce una tremenda influencia más allá de los límites de la familia propia. «Solo con ser un buen hijo y cariñoso con sus hermanos pueden los hombres ejercer influencia sobre el Gobierno» (II.21). La transformación de la sociedad comienza con el cultivo del yo en el entorno familiar; de aquí se extiende como las ondas que se forman al lanzar un guijarro en un estan-

que sereno. Las reglas y relaciones que rigen en la familia deben ser ampliadas a toda la sociedad. La benevolencia para con las personas que se encuentran aisladas de la familia propia, debiera ser una extensión del amor que sentimos por los miembros de nuestro entorno familiar. La relación más importante de todas es para Confucio la que se da entre padre e hijo. Preguntado una vez sobre la piedad filial, Confucio dio el siguiente consejo: «no dejes nunca de obedecer» (II.5). Si, por el contrario, el hijo siente realmente que el padre está equivocado o que sus órdenes son contrarias al *ren,* Confucio le aconseja al hijo que se queje amablemente (IV.18). La forma por la que un buen hijo honra a su padre es imitando sus acciones: «Se puede decir que es un buen hijo el hombre que tres años después [de la muerte de su padre] sigue imitando sus acciones» (I.11), lo cual depende, por supuesto, de las cualidades virtuosas del padre. Confucio se muestra inflexible con el padre de familia o, por extensión, con el emperador del Estado, que deben gobernar dando ejemplo moral. «Si das ejemplo siendo correcto, ¿quién osaría seguir siendo incorrecto?» (XII.17).

Preguntado una vez Confucio por lo primero que haría tras haber sido puesto al frente de la administración de un Estado, este respondió: «Si hay algo que tenga prioridad, es seguramente la rectificación de los nombres» (XIII.3). Rectificar los nombres significa establecer una correspondencia entre los nombres y la realidad. Esta rectificación es necesaria porque si no hay correspondencia entre los nombres y la realidad, o entre las palabras y los hechos se pierden muchas cosas. Para Confucio, un nombre comporta unas ciertas implicaciones que constituyen la esencia misma del objeto nombrado. Por ejemplo, cuando un duque le preguntó sobre el buen gobierno, Confucio respondió diciendo: «Que el gobernante sea gobernante, que el súbdito sea súbdito, que el padre sea padre y el hijo, hijo» (XII.11). Por ejemplo, el concepto de «hijo», como acabamos de

ver, es más que una designación biológica. El nombre implica ciertas actitudes y responsabilidades esenciales para una existencia armoniosa. Por lo demás, sin la conexión entre palabras y realidad no hay genuina confianza. Esta es la definición de la mentira. Tras escuchar la observación de Confucio sobre el buen gobierno, el duque exclamó: «¡Espléndido! En verdad, si el gobernante no fuera gobernante, si el súbdito no fuera súbdito, si el padre no fuera padre ni el hijo, hijo, entonces, aun cuando hubiera grano, ¿lograría comerlo?». Es decir, que la palabra «grano» y la disponibilidad del mismo son dos cosas diferentes. Si no hay ninguna conexión entre ellos, es posible que nos quedemos hambrientos por causa de un granero cerrado, tal vez vacío. Es fácil emitir palabras; si una persona o Gobierno las usa para ocultar la verdad, se seguirá el caos social. La confianza es un ingrediente crítico de toda interacción social formal. Por tanto, el noble que se cultiva a sí mismo es «digno de confianza en lo que dice» (I.7) y «traslada sus palabras a acciones» (II.13).

El antídoto para el desconocimiento del pasado al que nos hemos referido en la sección precedente es el **estudio**. El confucianismo es una tradición académica. En China es conocido como la Escuela Ju —el término *Ju* viene a significar algo así como «especialista»— y aparece registrada en fuentes chinas como la escuela que se deleita en el estudio de los **Seis Clásicos**. De lo anterior resulta evidente que Confucio puso un gran énfasis en el estudio. Uno de sus consejos fue: «Ten una fe firme para consagrarte al estudio y espera la muerte de la manera adecuada» (VII.13). Pero ¿cuál es el contenido de ese estudio que nos permite esperar de la manera adecuada? Parece evidente, a juzgar por la representación del confucianismo que acabamos de mencionar, que el contenido del estudio confuciano son los Clásicos, una colección de libros que constituye el legado cultural del pasado. Y más importante aún para Confu-

cio es el hecho de que esos Clásicos son expresión del Camino de los Sabios, por lo que garantizan acceso a una conducta ejemplar que conduce a la perfección moral. De aquí se deriva el hecho de que el estudio de los clásicos se entiende como un elemento vital en la consecución de la excelencia y como una empresa sagrada que expande nuestra naturaleza. También es un importante aspecto del buen gobierno. «Cuando un estudiante descubre que puede arreglárselas con más cosas que con sus estudios, entra en funciones» (XIX.13).

La tradición confuciana define principalmente a la excelencia como la encarnación de la benevolencia. La manera de encarnar la benevolencia es la última de las cinco soluciones que se exploran. Este proceso consta en realidad de tres elementos: aferrarse a la benevolencia en todo momento, seguir a la vez la «regla de oro» y observar los «**ritos**».

Confucio afirmó: «El noble no abandona nunca la benevolencia, ni siquiera durante el intervalo que se emplea en ingerir una comida» (IV.5). Lo cual quiere decir que la benevolencia ha de estar siempre presente en todo lo que hagamos. El objetivo de Confucio es conseguir que la benevolencia determine todos los aspectos de la vida, pues es la virtud perfecta que denota la Ley del Cielo. El propio Confucio es descrito en las *Analectas* como alguien que en todo momento sabía mantener la corrección y la benevolencia (VII.4). Mas ¿cómo podemos saber cuál es el constitutivo de la benevolencia?

La práctica de la benevolencia consiste en considerar de manera equilibrada a los demás y a uno mismo. Una medida de la consideración hacia los demás viene determinada por el tratamiento que deseamos para nosotros mismos. Confucio dice: «El hombre benevolente ayuda a los demás a tener una base firme en la medida en que él mismo desea tenerla» (VI.30). Dicho en otras palabras, esta es la regla de oro: «Haz a los demás lo que hubieras hecho para ti mismo.» Confucio establece tam-

bién esta regla en su forma negativa. Cuando le pidieron que definiera la benevolencia, dijo: «No impongas sobre los demás lo que tú mismo no deseas» (XII.2). Así pues, en sentido general, el propio yo se convierte en medida de la conducta decente. Sin embargo, Confucio tiene algo más que decir sobre la medida de la conducta excelente. Aun cuando una persona sitúe su corazón en el lugar correcto, es posible ofender a otro por ignorancia de la conducta apropiada en una situación particular. El conocimiento es un componente clave de las acciones éticas. Para Confucio esto significa, específicamente, conocer el comportamiento ritual correcto, o los ritos *(li),* que consisten en regulaciones para el gobierno de la acción en todos los aspectos de la vida, o también convenciones ceremoniales tales como las ofrendas a los ancestros. Los ritos están diseñados para enseñar a los individuos a actuar bien, por lo que son un componente de vital importancia en la educación moral. Conocer los ritos funciona como guía para la acción que se encuentra más allá de la decencia general derivada de la utilización del propio yo como medida de conducta. El interés propio tiene que ser superado por los ritos para alcanzar la perfección moral. «Regresar a la observancia de los ritos venciendo al yo constituye la benevolencia» (XII.1). La observación de estas reglas hace que las personas puedan trascender el interés egoísta. Los ritos forman un cuerpo de reglas entresacadas de ideas morales del pasado y orientan las acciones hacia la perfección. ¿En qué se basan los ritos y cómo llegamos a saber de ellos? Se basan en los Clásicos, y llegamos a saber de ellos a través del estudio. Así, la interconexión de las ideas de Confucio pasa a ser el centro de nuestra atención. La perfección moral, o benevolencia, se consigue siguiendo los ritos, que se conocen estudiando a los Clásicos, que dan expresión a su vez al Camino del Cielo encarnado en los sabios.

Tal vez el pasaje más importante de todos los registrados en las *Analectas* sea uno que ofrece una exposición sumaria de la senda hacia la perfección tal y como era entendida en el confucianismo antiguo.

> Dijo una vez el Maestro: «Cuando yo tenía quince años, estaba empeñado en aprender; a los treinta, contaba con una base firme; a los cuarenta, ya no tenía dudas de nada; a los cincuenta, conocía la Ley del Cielo; a los sesenta, tenía los oídos bien abiertos; a los setenta, era capaz de satisfacer los deseos de mi corazón sin excederme» (II.4).

Confucio nos dice aquí que a los quince años comenzó a estudiar seriamente a los Clásicos. Esto le dio acceso al conocimiento del Camino de los Sabios, lo cual le hizo tomar conciencia de los ritos, la forma institucional del perfecto comportamiento de aquellos. A los treinta era capaz de encontrar una base firme en los ritos, poniendo en práctica la conducta correcta exigida por estos. Mediante la práctica de los ritos, pasó a los cuarenta años de la mera observancia de aquellos a su verdadera comprensión. Esto le condujo, a los cincuenta, a la consiguiente comprensión de la Ley del Cielo. A los sesenta, Confucio experimentó una unión de voluntades con la Ley del Cielo, de manera que a los setenta pudo seguir sus propios deseos —ahora en armonía con la Ley del Cielo—, con el resultado de poder comenzar a actuar espontáneamente con perfecta benevolencia.

Aquí aparece indicado el camino de salvación de la acción paradigmática. En tanto que seres perfectos, los sabios actúan naturalmente con benevolencia. Su benevolencia es la expresión externa de un estado interior perfeccionado. Como tales, sus acciones benevolentes se convierten en modelos de perfección para los confucianos que desean alcanzar el estado consumado de los sabios. De nuevo, el Camino de los Sabios se encuentra disponible en los Clásicos; de ahí la enorme atención que la tradición confuciana pone en el estudio. Lo que los sabios realizan de forma natural se convierte en el modelo de la autodisciplina consciente que conduce a la perfección moral.

La acción disciplinada apropiada o correcta está representada en la tradición confuciana por los ritos *(li).* Desde una perspectiva externa, la acción benevolente natural de un sabio y la de una persona autodisciplinada que sigue los ritos parecen iguales, pero el motivo interno es diferente. El comportamiento del sabio es la expresión natural de un estado interior perfeccionado, mientras que la conducta de la persona disciplinada consiste en acciones estudiadas —los ritos— que están modeladas según la benevolencia de los sabios. El fin de la acción disciplinada es, sin embargo, alcanzar un estado en el que la acción moral perfecta se convierte en natural y espontánea. Tal es el estado del «noble», y esto es lo que se dice que le ocurrió a Confucio hacia el final de su vida. Los sabios expresan la perfección moral de una forma natural, mientras que el noble ha alcanzado la perfección mudando su vida según el comportamiento de los sabios. Las acciones del noble y del estudiante disciplinado de la tradición confuciana pueden parecer iguales desde el exterior, de la misma manera que un profesor de música y un estudiante disciplinado parecen hacer los mismos movimientos. Pero, repetimos, los motivos son diferentes en los dos casos. El profesor de música ha interiorizado tanto la digitación del instrumento que toca que ya no es consciente de ella, mientras que el estudiante continúa poniendo en ella toda su atención. De la misma manera, los sabios actúan espontáneamente, mientras que el estudiante confuciano que «se somete a los ritos» sigue conscientemente la conducta correcta que estos representan. En cualquier caso, al seguir los ritos, tanto el noble como el estudiante diligente están encarnando la benevolencia, pináculo mismo de la perfección moral.

Como tradición paradigmática, el confucianismo genera una cadena de acciones morales perfeccionadas que revela a la gente ordinaria el benevolente Camino de los Sabios y crea ejemplos morales para aquellos que no están involucrados en la tra-

dición elitista de los estudios textuales. A estas alturas debería ser claro que, para el confucianismo, la perfección moral viene representada por los sabios y que el noble, como ideal de la perfección humana, ha alcanzado esa perfección estudiando los Clásicos e interiorizando el Camino de los Sabios. El profesional confuciano se mueve idealmente en este mismo sendero. La observación directa de la práctica de los actuales profesionales humanos ocupa el lugar del estudio de los textos para aquellos que no saben leer. Y esto es así hasta el punto de que un profesional puede encarnar la benevolencia siguiendo los ritos confucianos. Así pues, el Camino de los Sabios se hace presente a toda la sociedad como algo que debe ser observado y seguido. De esta manera, hay una línea de perfección moral que se extiende desde el tiempo de los sabios hasta el presente mismo. Según creía Confucio, si todo el mundo siguiera este Camino, los individuos alcanzarían la perfección, la sociedad se transformaría radicalmente y la benevolencia imperaría por doquier.

Desarrollos posteriores

Dado que Confucio no explicó con detalle su concepción de la naturaleza humana, poco después de su muerte se suscitó un importante debate en el seno de esta tradición en torno a la cuestión siguiente: ¿es la naturaleza humana buena o mala en su origen? Dos primeras figuras de la tradición confuciana ofrecieron respuestas opuestas. Como representante del «ala lealista», Mencio (371-289 a.C.) sostenía que la naturaleza humana es originariamente buena; como representante del «ala realista», Hsun-tsé (298-238 a.C.) sostuvo que la naturaleza humana es originariamente mala. Aunque no es posible hacer justicia aquí a la entera tradición confuciana, un breve examen de este debate ofrecerá algunas indicaciones más acerca de la

complejidad de esta tradición, al tiempo que ampliará nuestra escueta consideración de la naturaleza humana.

Los escritos e ideas de Mencio ocupan un segundo lugar en la tradición solo con respecto a los de Confucio, estando su nombre asociado, sobre todo, a su teoría de la bondad original de la naturaleza humana. En una colección de máximas que lleva su nombre, Mencio articula su postura en la controversia sobre la naturaleza humana que fue considerada la ortodoxa dentro de la tradición confuciana y normativa para gran parte de la cultura china. En el *Mencio,* este refuta a un filósofo llamado Kao-tsé, quien sostiene que la naturaleza humana es intrínsecamente indiferente, por lo cual la moralidad es algo que debe añadirse de forma artificial desde fuera. La «naturaleza humana», mantiene Kao-tsé,

> es como un remolino de agua. Haz que desagüe por el Este y fluirá hacia el Oeste; haz que desagüe por el Oeste y fluirá hacia el Este. La naturaleza humana no muestra preferencia alguna por lo bueno o lo malo, del mismo modo que el agua no muestra preferencia alguna por el Este o el Oeste.

Mencio, sin embargo, insiste en que la naturaleza humana es buena de manera innata. Y replica a Kao-tsé argumentando:

> En verdad es así que el agua no muestra preferencia alguna por el Este o por el Oeste; pero ¿muestra la misma indiferencia por lo alto y lo bajo? La naturaleza humana es buena de la misma manera que el agua busca las tierras bajas. No hay hombre que no sea bueno; no hay agua que no fluya hacia abajo (VI.A.2).

El núcleo de la teoría de Mencio sobre la naturaleza innata humana nos remite a su interpretación del corazón humano. Para Mencio, el corazón pensante, compasivo, es un regalo del Cielo (VI.A.15). Esto es lo que define a nuestra humanidad esencial y lo que nos separa de los animales. En concreto, el corazón es el receptáculo de cuatro tendencias incipientes o «semillas», como Mencio las llama. A lo que añade: «El hombre tiene estos cuatro gérmenes al igual que posee cuatro extremidades» (II.A.6). Si no se las obstaculiza y se las alimenta con cuidado, estas semillas dan como fruto las cuatro virtudes tan apreciadas por la tradición confuciana, de la misma manera que los árboles altos crecen naturalmente a partir de semillas pequeñas. Las

cuatro semillas de la compasión, el pudor, la cortesía y el sentimiento de lo correcto y lo incorrecto se desarrollan, respectivamente, en las cuatro virtudes de la benevolencia, el sentido del deber, la observancia de los ritos y la sabiduría (II.A.6). A lo cual añade Mencio que estas cuatro semillas «no se unen a mí desde el exterior; sino que están originalmente en mí» (VI.6). Para Mencio, nuestro corazón original nos identifica a todos como sabios en potencia.

Sin embargo, Mencio coincide con muchos de los filósofos de su tiempo en que los seres humanos son criaturas de deseo. Y el deseo egoísta, en particular, amenaza con subyugar a las cuatro semillas que definen la fuente de nuestra naturaleza moral superior. Así pues, se reconoce que el regalo celestial del corazón pensante es frágil y puede perderse si no se lo usa y cultiva. Esta es, por supuesto, la norma. Mencio dice: «El Cielo no ha enviado a la tierra a hombres de dones tan dispares. La diferencia se debe a lo que atrae a sus corazones» (VI.A.7). Lo que atrae al corazón humano es, para Mencio, la fuente de todo mal; de ahí su interés por alimentar con cuidado sus cualidades innatas. «Con una alimentación adecuada; no hay nada que no crezca, sin ella no hay nada que no se marchite» (VI.8).

Toda la esperanza de la humanidad reside, según Mencio, en el corazón humano. Nuestra naturaleza deseosa es algo que compartimos con todos los animales, pero es nuestro corazón pensante —el regalo especial del Cielo— lo que nos dispone para ser sabios benevolentes. Mencio ofrece una prueba de la bondad innata de todos los hombres:

> La razón que me asiste para decir que ningún hombre está privado de un corazón sensible al sufrimiento de los otros es la siguiente: supongamos que un hombre ve de repente a un niño a punto de caer a un pozo. Sin duda se sentiría inclinado a la compasión, pero no porque deseara congraciarse con los padres, ni tampoco porque quisiera atraerse el favor de sus conciudadanos, y ni siquiera porque le molestara el llanto del niño (II.A.6).

Lo que Mencio parece querer decirnos aquí es que cualquier persona en esta situación sentiría el impulso inmediato, espontáneo e irreflexivo de salvar al niño. Esta reacción revela la

existencia en nosotros de un impulso puro de rectitud que prevalece sobre el provecho egoísta. Mencio no dice nada acerca de la acción resultante. Podría suceder que el individuo en cuestión, reflexionando a raíz de lo que ha visto «de repente», se embarcara en cálculos sobre el interés propio. Con independencia de lo que pudiera ocurrir a continuación, el impulso momentáneo indicado en esta observación es todo lo que necesita Mencio para demostrar la existencia de lo que él mismo denomina semilla de la compasión. Y, para él, esto prueba que la naturaleza humana es intrínsecamente buena y que tiene un sólido potencial para la benevolencia.

El mayor oponente de Mencio fue Hsun-tsé, importante autor confuciano nacido hacia el final de la vida de Mencio. Hsun-tsé sostenía que nuestro mundo interior está dominado por impulsos dinámicos de deseo. El problema humano básico reside, según él, en el hecho de que los impulsos libidinosos del ser humano carecen de límite claro. La naturaleza nos ha otorgado deseos ilimitados en un mundo con recursos que no lo son; por tanto será inevitable que surja un conflicto entre unos seres humanos que son necesariamente competitivos. En un texto que él mismo compuso, escribe Hsun-tsé: «El hombre ha nacido dotado de deseos. Si esos deseos no se cumplen, tendrá que buscar por sí mismo la manera de satisfacerlos. Y si no se ponen límites ni grados a su búsqueda, tendrá que luchar inevitablemente con los otros» (sección 19, 89). Esta perspectiva lo llevó a formular una posición respecto a la naturaleza humana que es diametralmente opuesta a la de Mencio: «La naturaleza del hombre es malvada; la bondad es el fruto de una actividad consciente» (sección 23, 157). Hsun-tsé conocía muy bien las ideas de Mencio, pero insistió en que estaban equivocadas. «Mencio afirma que la naturaleza del hombre es buena, y que el mal es el resultado de la pérdida de su naturaleza original. Creo que esta concepción es errónea» (158). Hsun-tsé reemplaza la

teoría de Mencio de las cuatro semillas por la suya propia de las cuatro tendencias incipientes a sacar provecho, sentir envidia, odiar y desear, que, si se las deja en su estado natural, dan origen a los cuatro males: el conflicto, la violencia, el crimen y el desenfreno. Estas tendencias, insiste Hsun-tsé, son innatas a todos los seres humanos, de manera que el camino que sigue nuestra propia naturaleza conduce tan solo al mal. «Cualquier hombre que obedezca a su naturaleza y ceda a sus emociones se verá involucrado inevitablemente en riñas y disputas, transgredirá las formas; las reglas sociales y acabará como un criminal» (157).

Hsun-tsé continúa comparando al ser humano-criminal con un trozo de madera alabeado. «Un trozo de madera alabeado ha de esperar a que se lo estire, se lo trate al vapor y se lo fuerce a una forma antes de que se vuelva recto, puesto que estaba alabeado por naturaleza» (164). No deja de sorprender que Hsun-tsé se mostrara bastante optimista acerca de los talentos humanos, pues creía igualmente que todo el mundo podría convertirse en sabio mediante una adecuada educación y entrenamiento. «El hombre de la calle puede llegar a ser un Yu [sabio]» (166). ¿Qué es lo que transforma esos trozos de madera alabeados que son los seres humanos en los rectos tablones de los sabios, o al menos en los de los ciudadanos decentes? O sea, ¿qué es lo que estira o alisa a los seres humanos? Tras esta observación sobre la madera alabeada, escribe Hsun-tsé: «Del mismo modo, y dado que la naturaleza del hombre es malvada, debe confiar en la capacidad ordenadora de los reyes sabios y en el poder transformador de los principios rituales; solo entonces podrá alcanzar el orden y adaptarse a la bondad» (164). En este punto, Hsun-tsé viene a confirmar el valor absoluto de una idea confuciana fundamental; lo que endereza a los hombres son los ritos o lo que aquí hemos traducido por «principios rituales». Para él, los ritos son el producto de la mera actividad intelec-

tual de los sabios, y fueron concebidos para refrenar y canalizar los ilimitados deseos de los seres humanos. Cuando Hsun-tsé dice que «la bondad es el resultado de una actividad consciente», se está refiriendo a un esfuerzo consciente por transformarse a sí mismo mediante una aplicación diligente a los ritos, esos principios rectores creados por los sabios y en ellos encarnados. Hsun-tsé es, sin duda, un defensor de la cultura sobre la naturaleza, pues los ritos no son parte esencial de la naturaleza humana. Todo lo que es bueno es producto del esfuerzo humano consciente. El hecho de que tenemos dos brazos es algo natural, pero la virtud aparece únicamente tras un asiduo esfuerzo humano. Para Hsun-tsé, la aplicación diligente de los ritos, que no son naturales, es la clave para alcanzar la perfección humana. «En lo tocante a la naturaleza humana, el sabio es igual al resto de los hombres sin sobrepasarlos en modo alguno; es tan solo en su actividad consciente en lo que difiere de los demás y los supera» (161). Por lo tanto, para Hsun-tsé, el sabio es un ser humano cuya naturaleza ha sido transformada radicalmente por los ritos confucianos.

El contraste entre Mencio y Hsun-tsé es dramático. Para Mencio, la moralidad está presente de manera natural en nuestros corazones, mientras que para Hsun-tsé es algo inculcado artificialmente en nosotros desde el exterior. No obstante, cabe observar una coincidencia entre las ideas de Hsun-tsé y Mencio que los identifica como confucianos. Los dos coinciden en la idea de que el sendero que conduce a la perfección comprende los ritos confucianos, esos modos adecuados de actuar que tienen su base en el comportamiento paradigmático de los sabios del pasado. Para Hsun-tsé, los ritos funcionan como el tablero de estirar que transforma a los alabeados seres humanos en erguidos ciudadanos benevolentes, mientras que, para Mencio, se comportan más bien como una prensa ideada para evitar que se comben las raquetas almacenadas; aunque presente de

forma innata, el corazón compasivo puede torcerse si no se ve reforzado por la constante observancia de los ritos. Aunque ambos filósofos discrepan claramente en la teoría, están en completo acuerdo en lo que se refiere a la práctica. La perfección humana se alcanza a través del proceso consistente en seguir las ideas y acciones paradigmáticas de los sabios del pasado.

Discusión crítica

Concluyamos esta introducción al confucianismo con unos cuantos comentarios concebidos para centrar la atención sobre algunas posibles críticas ya insinuadas en nuestra discusión. Aparte de ser un sistema enraizado en el decoro común de la regla de oro, el confucianismo es una tradición que enseña la obediencia a los superiores. Los superiores importantes son el padre de familia, el gobernante del Estado y el especialista confuciano que torna accesible el Camino de los Sabios. Si el cabeza de familia y el gobernante del Estado son hombres justos, todo marcha bien. Pero si esos hombres son injustos, se socava todo el sistema. El propio Confucio era consciente de este problema, por lo que insistió en el carácter moral de los dirigentes. No obstante, su sistema confiere mucho poder a pocos individuos, dejando a la mayoría en una posición subordinada.

El confucianismo es también una tradición muy conservadora que busca orientación en el pasado, lo cual puede considerarse como una actitud que limita la creatividad de los individuos en el presente. Además, es un sistema que depende de una élite de literatos, los especialistas confucianos. Cabría preguntar si estos especialistas acceden al pasado con independencia de sus propias agendas ideológicas. Como ya se ha observado, el confucianismo se basa sobre todo en una concepción tras-

cendente de la moralidad. Cabría sostener que tal concepción no es sino la forma en la que un determinado grupo concede un privilegio especial a su propia visión de la moralidad. Pero entonces, cabría preguntar: ¿de dónde proviene la concepción del pasado y de la moralidad que constituye la base del confucianismo? En la actualidad, la mayoría de los historiadores sostienen que ninguna de las concepciones del pasado es completamente neutra o apolítica. Todas las representaciones históricas presuponen la presencia del poder.

Son muchos los excluidos al parecer de la empresa confuciana. La gente ordinaria está representada como una masa indiferenciada e inepta por lo general. Las mujeres, en particular, no están incluidas en el sistema educativo de Confucio. Su concepción de la perfección humana es decididamente masculina, y, en general, tiene poco que decir sobre la capacidad de las mujeres para cultivarse a sí mismas. Es cierto que Confucio habla de las mujeres, pero lo hace con ayuda de términos despectivos que sugieren que por lo general son indisciplinadas y refractarias a la autoridad legítima. Aunque el camino confuciano hacia la perfección puede ser ampliado por sus defensores hasta incluir a los dos géneros, las *Analectas* plantean un problema para los lectores que creen en la igualdad de los sexos.

Por último, el carácter pragmático del confucianismo ha sido criticado por otros filósofos chinos tales como los taoístas, que poseen una mentalidad más metafísica. El filósofo taoísta Chuang-tsé, por ejemplo, criticó a los confucianos por haber reducido la realidad únicamente a aquello que concierne a los asuntos sociales humanos. Y al defender la naturaleza por encima de la cultura, Chuang-tsé invirtió la valoración de Hsun-tsé de la cultura sobre la naturaleza. Como místico de la naturaleza consciente de la inmensidad de la vida en todas sus formas, Chuang-tsé creía que los confucianos ocupaban un mundo trágicamente reducido. Caracterizó también a los confucianos co-

mo personas abiertamente preocupadas por cuestiones materialistas, oponiéndose con ello a la celebración de la utilidad de lo inútil. En el curso de los siglos, sin embargo, el confucianismo ha mostrado ser un sistema mucho más atractivo a los ojos de los pensadores chinos para establecer una sociedad humana más virtuosa que el pensamiento metafísico más abstracto del taoísmo.

Pese a su descrédito en los comienzos del siglo XX por el colapso del sistema imperial y el hecho de ser objetivo primordial de la revolución cultural (que lo identificaba con todo lo negativo del viejo sistema), el confucianismo comenzó a mostrar ciertos signos de recuperación a partir de la muerte de Mao Tse Tung en 1976. Bajo el nombre de Nuevo Confucianismo, el movimiento está liderado por un grupo de eruditos empeñados en modernizarlo antes que dejarlo caer en el olvido. Una tarea así implicaba un proceso de clarificación de aspectos de la antigua cultura confuciana realmente problemáticos para una perspectiva moderna, como es el caso de la subordinación de la mujer. Figura ejemplar de esta tendencia es Tu Weiming, profesor de la Universidad de Pekín y de la Universidad de Harvard que ha investigado sobre la aplicabilidad del pensamiento confuciano a los actuales modos de vida social y ecológicamente más justos y armoniosos. El confucianismo es para él una fuente positiva de pensamiento sobre el modo de superar el lado destructivo de la modernización que amenaza tanto a las comunidades humanas como al mundo natural. Bajo esta forma, el confucianismo brinda una vez más importantes aportaciones para la consideración y el tratamiento de las grandes cuestiones actuales.

Lecturas recomendadas

Texto básico: *The Analects* (numerosas traducciones y ediciones). Las citas están tomadas de la excelente traducción de D. C. Lau, *Confucius: The Analects* (Londres, Penguin, 1979), un texto fiable y de fácil lectura que incluye una valiosa introducción. Otra traducción accesible a la lectura es la de Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (Nueva York, Macmillan, 1938; Nueva York, Vintage, 1989). Hay también edición en español de las *Analectas* (trad. M. Rosenberg, Barcelona, Adiax, 1982); otras obras de Confucio traducidas al castellano pueden encontrarse en *Los cuatro libros,* trad. J. Pérez Arroyo, Madrid, Alfaguara, 1981.

Mencio: he citado por la traducción al inglés de D. C. Lau, *Mencius* (Londres, Penguin, 1970), esta traducción incluye también una excelente introducción. Existe una traducción española de los textos de Mencio: Confucio, Mencio *et al., Los cuatro libros* (Madrid, Alfaguara, 1995).

Hsun-tsé: las citas provienen de la traducción de Burton Watson, *Hsun Tzu: Basic Writings* (Nueva York, Columbia University Press, 1963).

Para más información sobre el confucianismo, véase *An Introduction to Confucianism,* de Xinzhong Yao (Cambridge, Cabmridge University Press, 2000); y Confucianism, de Paul Goldin (Berkeley, University of California Press, 2011).

Para comprender mejor el lugar que ocupa el confucianismo en la filosofía china, véanse *Disputers of the Tao,* de A. C. Graham (Lasalle [Ill.], Open Court, 1989); *The World of Thought in Ancient China,* de Benjamin I. Schwartz (Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1985); y *Confucian Moral Self-Cultivation,* de Philip J. Ivanhoe, 2.ª ed. (Cambridge, MA, Hackett, 2000).

Para ampliar sobre el nuevo confucianismo y los escritos de Tu Weiming, véanse *Confucian Thought: Selfhood As Creative Transformation* (Albany, State University of New York Press,

1985) y *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy,* de Stephen C. Angle (Nueva York, Oxford University Press, 2009).

Dos buenas introducciones en español de las doctrinas de Confucio son: *Historia de la filosofía,* Primera Parte, capítulo 2, de Hans Joachim Störig (Madrid, Tecnos, 1995); Karl Jaspers, *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús* (Madrid, Tecnos, 1993), y R. Wilhelm, *Confucio* (Madrid, Alianza, 1992).

Palabras clave

beneficio, caballero, Camino, Seis Clásicos, destino, estudio, Ley del Cielo, piedad filial, *ren,* ritos, sabios.

Preguntas para el debate

1. ¿En qué se basan los ideales humanos según Confucio? ¿Qué puntos fuertes y qué puntos débiles les ves a esta visión de la moralidad?

2. Si todo el mundo es potencialmente un «sabio», ¿por qué hay tan pocos sabios en el mundo según los confucianos?

3. ¿Qué quiere decir Confucio con «actuar por nada»? ¿Qué ventajas tiene esto para el individuo y para la sociedad?

4. ¿Cuál es el camino de salvación de la acción paradigmática para la tradición confuciana? ¿Cuáles son sus diversos componentes, y cómo funciona? ¿Se te ocurren otros ejemplos de tal acción paradigmática?

5. Mencio y Hsun-tzu dieron distintas explicaciones de la naturaleza humana innata. ¿Cuál crees que es más acertada y por qué?

Capítulo 2

El hinduismo upanisádico: la búsqueda del conocimiento último

Un examen introductorio del hinduismo puede resultar altamente estimulante dado que este carece de fundador, de punto de vista histórico claro y de texto central, como encontramos en las tradiciones religiosas restantes. El hinduismo es una religión extremadamente diversificada formada a partir de un amplio espectro de prácticas y creencias que convierten la tarea de generalizar en algo casi imposible. El propio término «hinduismo» es en gran medida un constructo occidental concebido simplemente para hacer referencia a la religión dominante entre la mayoría de los habitantes del subcontinente surasiático. Así pues, en muchos sentidos es absurdo tratar de representar al hinduismo apelando a un texto único, pues no hay ninguno en particular que sea aceptado como autoridad por todos los que puedan identificarse como hindúes, teniendo en cuenta que son muchos los que piensan que su religión está basada en un modo de actuar más que en un texto escrito. No obstante, si nos viéramos obligados a buscar un «texto fundacional» que representara los dogmas principales de la filosofía hindú, una buena elección sería las *Upanisads*. El grupo de textos conocido como las *Upanisads* ha desempeñado un papel decisivo en la historia religiosa hindú: en la India, ha definido durante siglos los temas filosóficos más significativos y sigue siendo una fuente de inspiración y orientación fundamental en el mundo hindú actual. Uno de los objetivos de este capítulo es ofrecer una idea del amplio espectro de posibilidades interpretativas que emer-

gen de los textos hindúes, demostrando específicamente de qué manera prácticas tan diversas como la **renuncia** al mundo y las distintas formas de adoración que abrazan al propio mundo como algo divino están justificadas en esos mismos textos.

Las *Upanisads* más antiguas fueron compuestas en el norte de la India durante los siglos VII u VIII a.C. El término «Upanisad» significa, literalmente, «sentarse cerca, aunque también ha llegado a significar «enseñanza esotérica», dado que estos textos representan unas enseñanzas secretas transmitidas por maestros de la meditación que viven en la selva agrupados con una serie de discípulos allegados. Las *Upanisads,* que contienen un pensamiento altamente especulativo acerca de la naturaleza última de la realidad, se encuentran entre las mayores creaciones intelectuales del mundo. Aunque no presentan un sistema filosófico único, sino que prestan su voz a reflexiones exploratorias y con frecuencia contradictorias, su tema global es la unidad ontológica, la creencia en que todas las cosas están radicalmente interconectadas. La más antigua y extensa es la *Upanisad Brihad Aranyaka* («Las grandes y secretas enseñanzas de la selva»). Este texto no es el producto de un único autor, sino la compilación de una serie de conversaciones entre maestros y discípulos. La *Upanisad Brihad Aranyaka* tiene mucho que decir sobre la naturaleza última del mundo y de la verdadera identidad de los seres humanos, por lo cual ofrece un buen punto de partida para explorar temas importantes de la filosofía hindú.

Teoría del universo

En la *Upanisad* mencionada se observa una ardiente búsqueda metafísica del fundamento absoluto de todos los seres. Uno de los dogmas filosóficos centrales de las *Upanisads* es el que afirma que existe un principio único y unificador subyacente a

todo el universo. En el plano de la realización última, el mundo de la multiplicidad resulta ser una unidad interconectada. Un intento de identificar el principio unificador aparece en un famoso pasaje en el que intervienen la filósofa Gargi Vacaknavi y el gran sabio Yajnavalka (3.6). Gargi abre una investigación sobre la naturaleza última del mundo desafiando a Yajnavalka a que identifique el fundamento mismo de toda existencia. Ella le pregunta al sabio: «Puesto que el mundo avanza y retrocede en el agua, ¿en qué, o dónde, avanza y retrocede entonces el agua?». Y Yagnavalka le responde incialmente: «En el aire, Gargi». Pero Gargi no se satisface con esta respuesta y pregunta: «¿En qué, o dónde, entonces, avanza y retrocede el aire?». Yajnavalka ofrece otra respuesta, y luego otra, y otra más mientras Gargi le obliga a identificar sucesivamente los estratos fundamentales de la realidad. Al final, el sabio revela que todo el universo avanza y retrocede en lo que denomina *brahmán.* Llegado a este punto, afirma que no puede continuar, y declara al *brahmán* conclusión de la instigación de Gargi. Aunque se sugirieron otras entidades como posible fundamento de todos los seres (p. ej., el espacio [4.1.1] y el agua [5.5.1]), fueron rechazados cuando se llegó a identificar en el *brahmán* la realidad última y el fundamento absoluto de todos los seres. El *brahmán* fue declarado el fin más elevado de toda la investigación metafísica: «Todo el saber védico adquirido se subsume bajo el *brahmán*» (1.5.17).

El término ***brahmán*** deriva de una raíz sánscrita que significa «crecer», «expandirse» o «aumentar». Aunque en su uso primitivo se asociaba con palabras sagradas, en el curso del tiempo llegó a identificarse con la fuerza misma que sostiene el mundo. Durante la época de las Upanisads, el vocablo quedó fijado con el significado dominante de «realidad última», esto es, causa primaria de la existencia o fundamento absoluto del ser. Otro famoso pasaje de la *Upanisad Brihad Aranyaka* describe a

la perfección la búsqueda metafísica del fundamento unitario del ser, que termina en el *brahmán* (3.9). Como este pasaje ofrece una buena perspectiva de la filosofía hindú, lo citaré en su totalidad.

El fragmento se abre con el investigador Vidagdha Shakala preguntando al sabio Yajnavalka por el número de dioses que existen: «¿Cuántos dioses hay?». Y Yajnavalka responde en un primer momento: «Trescientos tres y tres mil tres». No satisfecho con esta respuesta, Vidagdha continúa:

> «Sí, por supuesto», dijo, «pero, en realidad, Yajnavalka, ¿cuántos dioses hay?».
> «Treinta y tres».
> «Sí, por supuesto», dijo, «pero en realidad, Yajnavalka, ¿cuántos dioses hay?».
> «Seis».
> «Sí, por supuesto», dijo, «pero en realidad, Yajnavalka, ¿cuántos dioses hay?».
> «Tres».
> «Sí, por supuesto», dijo, «pero en realidad, Yajnavalka, ¿cuántos dioses hay?».
> «Dos».
> «Sí, por supuesto», dijo, «pero en realidad, Yajnavalka, ¿cuántos dioses hay?».
> «Uno y medio».
> «Sí, por supuesto», dijo, «pero en realidad, Yajnavalka ¿cuántos dioses hay?».
> «Uno».

Cuando Vidagdha le pide que identifique a ese «dios único», Yajnavalka concluye: «Se le llama *brahmán».*

Aunque la divinidad se expresa a sí misma en múltiples formas, en última instancia ella es Una. Aquí volvemos a asistir a una indagación filosófica sobre la naturaleza última de la realidad que culmina con el descubrimiento de un único principio unificador denominado *brahmán.* Pero si la realidad es única, ¿cómo —y por qué— se convirtió en múltiple? La historia sobre la creación que mantiene una tradición cualquiera no dice mucho acerca de ella. En la *Upanisad Brihad Aranyaka* se encuentra una explicación de la creación que ofrece respuestas a estas preguntas y sirve de modelo para el grueso del pensamiento hindú.

«En el principio no había nada» (1.2.1). Sin embargo, de la nada pueden proceder muchas cosas, pues una buena parte de

la tradición hindú sostiene que el universo entero surgió de esa nada original. Al igual que la moderna «teoría del Big Bang», este texto describe una expansión a partir de una unidad infinita que es adimensional en su origen; sin embargo, y a diferencia de la teoría del Big Bang, esta explicación nos dice *por qué* tuvo lugar la expansión.

En el origen no había nada más que un único principio unitario, el *brahmán.* Sin embargo, como no tenía compañía, se sentía solo y «no hallaba placer en nada» (1.4.2). En este estado de soledad deseaba a otro, para lo cual se dividió en dos partes, una masculina y otra femenina. Partiendo del estado original neutralmente abstracto, la pareja formada por un hombre y una mujer comenzó a tener relaciones sexuales, de las que nació todo el universo con su diversidad de formas. De este modo quedó dividido el punto original de unidad indiferenciada y, en su explosión, originó el mundo fenoménico de múltiples formas. Un proceso que la *Upanisad Brihad Aranyaka* denomina «la ultrarreacción del *brahmán*» (1.4.6). Esta explicación de la creación expresa la verdadera naturaleza de la realidad y el fin último de los seres existentes en esa realidad. Más adelante tendremos ocasión de referirnos a esta historia, pero lo importante es advertir que en ella se da cuenta de la multiplicidad del mundo, a la vez que se reconoce básicamente la interconexión radical del mundo. La unidad original no se pierde nunca, sino que esta adopta simplemente la apariencia de una multiplicidad de formas.

Esta teoría sobre el origen del universo reconoce la simultaneidad de la unidad y la diversidad. La realidad única queda diferenciada a través de lo que el texto llama «nombre y apariencia visible» (1.4.7). Por tanto, el mundo que experimentamos con nuestros sentidos es una realidad única, aunque revestida de una gran variedad de nombres y apariencias. Lo cual aparece certeramente expresado en el siguiente poema:

El mundo lejano está lleno;
el mundo cercano está lleno;
la plenitud procede de la plenitud.
Tras tomar a manos llenas de la abundancia,
sigue permaneciendo completamente llena (5.1.1).

Aquí nos encontramos ante un retrato de la divinidad, que simultáneamente es inmanente y trascendente. El *brahmán* no solo está en el mundo, sino que *es* el mundo; hay también una dimensión del *brahmán* que excede totalmente al mundo de las múltiples formas. Lo cual se afirma en la *Upanisad Brihad Aranyaka* como ilustración de los dos aspectos *(rupa)* del *brahmán* que son la forma y lo informe: «el uno tiene una figura definida *(murta),* el otro no *(amurta)*» (2.3.1). El *brahmán,* en tanto que es todas las formas, es algo sólido y transitorio, mientras que él mismo, en tanto que informe, es etéreo e inmutable. Una buena manera de acercarse a esta filosofía es reflexionando sobre el doble sentido de la expresión «nada permanece siempre lo mismo». El mundo de las cosas concretas está siempre en flujo constante y cambia sin cesar; las cosas nunca permanecen las mismas. Por otra parte, la nada de la que todo procede es eterna e inmutable; es siempre la misma. Conviene recordar, sin embargo, que estas no son dos realidades separadas, sino la misma realidad contemplada desde diferentes perspectivas. El mundo de las formas se halla atravesado por el unitario *brahmán,* como la sal atraviesa el agua en la que se disuelve:

Así es. Cuando se echa al agua una porción de sal, esta se disuelve en ese agua y no puede recuperarse en forma alguna. Sin embargo, desde dondequiera que tomemos un sorbo, ¡allí está la sal! Del mismo modo, este Ser Inmenso carece de límites o fronteras y *es* una única masa perceptiva (2.4.12).

Antes de proseguir con el examen de lo que la *Upanisad Brihad Aranyaka* tiene que decir sobre la naturaleza humana, habría que mencionar otro punto importante. Son muchos los pasajes que insisten en que el *brahmán* es inexpresable y, en consecuencia, imposible de definir. Se nos dice, por ejemplo, que

no es tosco ni fino; ni corto ni largo, que no tiene sangre ni grasa; que carece de sombra u oscuridad; de aire o de espacio; que no tiene tacto; ni sabor ni olor; ni vista ni oído; que carece de habla y de

mente; que no tiene energía, ni aliento, ni boca; que excede toda medida; que no tiene nada dentro ni fuera de sí; que no come nada ni nada se lo come (3.8.8).

Todo lo cual quiere decir que el *brahmán* está absolutamente más allá del mundo que nosotros experimentamos con nuestros sentidos. El texto lo expresa a menudo diciendo que el *brahmán* «no es ni esto ni lo otro» *(neti neti)».*

Por otra parte, hay pasajes que identifican al *brahmán* con todo lo que experimentamos con nuestros sentidos: «Es evidente que este yo es el *brahmán,* un yo hecho de percepción, de mente, de vista, de aliento, de oído, de tierra, de agua, de espacio, de luz y de oscuridad, de deseo y de apatía, de ira y de bondad, de rectitud y de perversidad, este yo está hecho de todo» (4.4.5). En franco contraste con «ni esto ni aquello», el pasaje continúa: «Está hecho de esto. Está hecho de aquello». Estas dos formas distintas de describir el *brahmán* condujeron a interpretaciones divergentes del mundo y del yo, lo cual dio como resultado una serie de diferencias significativas en la práctica religiosa. En la sección final de este capítulo se explorarán dos de las interpretaciones más importantes de las *Upanisads*.

Teoría de la naturaleza humana

El reconocimiento de que todo lo que tiene vida está interconectado tiene unas claras implicaciones para la teoría de la naturaleza humana. De acuerdo con la *Upanisad Brihad Aranyaka,* nuestro prójimo no está representado tan solo por nuestros congéneres humanos, sino también por los demás seres. Este texto enseña que el yo esencial de un ser humano se encuentra radicalmente conectado con todos los seres: «El yo existente dentro de todas las cosas es este yo tuyo» (3.5.1). El yo último —al que se refieren las *Upanisads* mediante el término ***atmán***— no es, por tanto, una unidad autónoma que opere con independencia de otros seres, sino más bien una parte de la

amplia red de interrelaciones que es la realidad. «Este mismo yo *[atmán]* es el señor y rey de todos los seres. Así como los radios están sujetos al cubo y a la llanta de la rueda, al propio yo están sujetos todos los seres, todos los dioses, todos los mundos, todos los alientos y todos estos cuerpos» (2.5.15). El texto aclara que el verdadero yo no solo anima a todos los seres, sino que es inseparable del todo que forma la realidad (2.5.1-14). El yo lo es todo, y todo es el yo.

Las *Upanisads* reconocen ciertamente un yo que es transitorio y que está separado de otros yoes, es decir, el yo en cuanto ego (***ahamkara***) se identifica con el cuerpo y su entorno social. Este es el yo en el que pensamos inmediatamente cuando alguien nos pregunta quiénes somos. Este es también el yo al que otorgamos de ordinario tanta importancia y que aspiramos a preservar. Pero no es el yo último ni la verdadera identidad del ser humano. El yo esencial viene definido como *atmán.* Nuestro yo común es simplemente una máscara finita y condicionada que cubre nuestra verdadera naturaleza infinita.

Algunos pasajes de la *Upanisad Brihad Aranyaka* sugieren que el *atmán* es indefinible; no se identifica con nada: «Sobre este yo *(atmán)* solo se puede decir "no, no". Es inconcebible, pues no se puede concebir. Es inmarcesible, pues no se puede marchitar. No tiene nada y, sin embargo, no tiembla de miedo ni sufre ofensa alguna» (3.9.28). Otros pasajes, sin embargo, identifican el *atmán* con todo: «Es evidente que este yo es el *brahmán;* ese yo que está constituido a base de perfección, de mente, de vista, de oído, de respiración, de tierra, de agua, de viento, de espacio, de luz y de oscuridad, de deseo y de indiferencia; este ser está constituido por todas las cosas.» Por eso puede decirse: «Él está hecho de esto. Él está hecho de aquello» (4.4.5). Obsérvese la naturaleza aparentemente contradictoria de estas dos afirmaciones, que podrían ser utilizadas para apoyar muy diferentes nociones del yo y del mundo. En cualquier caso, el

texto prosigue definiendo al *atmán* como el yo inmortal e inmutable, que «está más allá del hambre y de la sed, del pesar y del engaño, de la vejez y de la muerte» (3.5.1).

Una enseñanza central de las *Upanisads* es que el verdadero yo es esa dimensión eterna de la realidad que de algún modo no es diferente de la realidad suprema representada por el *brahmán:* «Y este es el yo inmenso y aún por nacer, que no envejece ni muere, que es inmortal y ajeno al miedo: el brahmán» (4.4.24). Dado que el *atmán* se identifica con el *brahmán,* también el primero aparece definido como la fuente misma de toda vida, como la raíz de todo lo que existe: «Así como la araña lanza su hilo hacia adelante, así como saltan chispas del fuego, todas las funciones vitales, todos los mundos, todos los dioses y todos los seres nacen de este yo *[atmán].* Su nombre oculto es: «Lo real detrás de lo real», pues lo real consiste en las funciones vitales, y el yo es lo real detrás de las funciones vitales» (2.1.19). En suma, la *Upanisad Brihad Aranyaka* enseña que el propio yo esencial trasciende la individualidad, las limitaciones, el sufrimiento y la muerte.

Otra designación común para el *atmán* es la que lo identifica con el «regulador interno» de toda vida (3.7.2-23). Esta designación está conectada quizá con una caracterización del *atmán* que encontramos en la *Upanisad Brihad Aranyaka* y que es seguramente la más notable. El *atmán* no es un objeto ordinario de conciencia, sino más bien el sujeto de la misma. El *atmán* es el conocedor de todo conocimiento, o el sujeto de conciencia, o el testigo silencioso de la conciencia. El *atmán* es el conocedor de todo conocimiento o el «perceptor de la percepción».

> Sin embargo, cuando el Todo se ha convertido en el propio yo *[atmán],* ¿a quién olemos y por medio de qué? ¿A quién vemos y por medio de qué? ¿A quién oímos y por medio de qué? ¿A quién saludamos y por medio de qué? ¿En quién pensamos y por medio de qué? ¿A quién percibimos y por medio de qué? ¿Por medio de qué podemos percibir a aquel por cuyo través percibimos el mundo entero? Atiende: ¿Por medio de qué podemos percibir al perceptor? (2.4.14).

Como perceptor de la percepción, el *atmán* no es un objeto de conciencia, y por tanto no se deja conocer por la vía ordina-

ria, puesto que es considerado como la conciencia misma. Aunque hay un alto grado de similitud entre el hinduismo upanisádico y el budismo primitivo, son muchos los budistas que se inclinan a creer que la conciencia es idéntica a un yo esencial. Sin embargo, las *Upanisads* identificaban nuestro verdadero yo con aquello que nos capacita para ser conscientes. El objetivo primario de las *Upanisads* es provocar un desplazamiento de la identidad desde el transitorio yo-ego asociado con el cuerpo al yo eterno e infinito que no es diferente del Todo. Dicho en otras palabras, el objetivo es comprender que el *atmán* es el *brahmán,* aunque le quedó a los escritores posteriores la tarea de describir los detalles de esta ecuación.

Según las *Upanisads,* nuestra vida presente es solo una más en el curso de una muy larga serie de muertes y renacimientos. Cuando nuestra vida presente termine, volveremos a renacer en un nuevo cuerpo.

> Este proceso ocurre como sigue: Al igual que un gusano que tras haber llegado a la punta de una brizna de hierba, alcanza una nueva posición y avanza desde ella, también el yo *[atmán]*, tras haberse sacudido del cuerpo y desprendido de la conciencia, repite un nuevo ciclo y se sumerge en él desde un comienzo diferente (4.3.3).

Es decir, así como un gusano se mueve desde una brizna de hierba a otra, igualmente nos trasladamos también nosotros desde un cuerpo a otro. Aunque algunos filósofos posteriores insistieron en que es un tipo diferente de yo el que constituye al yo individual que sufre la reencarnación, esta parece haber sido la doctrina asumida en las *Upanisads*.

Informados por esta asunción, en la *Upanisad Brihad Aranyaka* se trazan dos caminos como posibles experiencias posteriores a la vida (6.2.15-16). La primera opción es el camino de retorno a esta vida. Después de la muerte, los cuerpos son colocados en la pira funeraria. Aquellos que ofrecieron sacrificios religiosos para incrementar la vida mundana, pasan al humo. Desde el humo, pasan a la noche y eventualmente acaban en el mundo de los antepasados. Desde aquí pasan a la luna, donde se

transforman en lluvia y vuelven a la tierra. Una vez alcanzada esta, se convierten en alimento. Este alimento es ingerido por algún hombre, quien luego se ofrece al fuego de una mujer en la que los fallecidos vuelven a nacer. Tal es el ciclo progresivo de muertes y renacimientos que define la vida de la mayoría de la gente. El disfrute de los ciclos de existencia se presenta aquí bajo una luz positiva.

Hay, sin embargo, otro camino para los maestros de la meditación que viven en la selva y que han alcanzado el conocimiento supremo. Tras la muerte, sus cuerpos se colocan en la pira funeraria y pasan así a las llamas. De las llamas pasan al día, y finalmente llegan al mundo de los dioses. De ahí pasan al sol. El sol representa, para la mayor parte de la mitología hindú, la puerta que conduce fuera de este mundo, y se cuenta que aquellos que alcanzan el conocimiento supremo parten del sol hasta llegar al mundo del *brahmán,* desde el cual no hay ya retorno a la vida mundana. Aquí se encuentra una de las primeras representaciones de la ***moksha*** o «liberación» del ciclo progresivo de muertes y reencarnaciones. Aunque estos dos caminos son presentados en la *Upanisad Brihad Aranyaka* simplemente como las dos posibilidades que se abren tras la muerte, algunas *Upanisads* posteriores insisten en que el camino sin retorno es muy superior al camino de retorno. Y según la *Upanisad* más ascética, el retorno a este mundo es una indicación de que hemos fracasado en la tarea de alcanzar el conocimiento último de nuestro propio yo. Esto quiere decir que hay un tipo de conocimiento muy especial considerado como la culminación de una vida humana lograda.

Diagnóstico

El problema principal de la existencia humana se encuentra en el hecho de que ignoramos la verdadera naturaleza de la realidad. «Digno de compasión es el hombre, Gargi, que abandona este mundo sin conocer lo que es imperecedero» (3.8.10). En esta afirmación puede observarse que todo logro reside en el conocimiento del *brahmán* perecedero, aunque es extremadamente difícil conocerlo porque se trata de aquello «que ve pero que no puede ser visto; que oye pero que no puede ser oído; que piensa pero que no puede ser pensado; que percibe pero no puede percibirse. Aparte de lo imperecedero, no hay nadie que vea, oiga, piense o perciba» (3.8.11). Si no conocemos el unificado e infinito *brahmán,* percibimos solo los objetos ordinarios de la conciencia y, por tanto, sufrimos el destino de identificarnos completamente con el mortecino mundo de las formas fragmentarias y transitorias. «Debemos percibirlo solo con la mente. ¡En él no hay nada diverso! Va de muerte en muerte aquel que ve en él cualquier tipo de diversidad» (4.4.19).

Ignorar la verdadera naturaleza de la realidad equivale a ignorar la naturaleza real de nuestro propio yo. O, expresado en otros términos, la difícil situación humana descansa en un grave problema de identidad: no sabemos quiénes somos realmente. Nos identificamos con el fragmentario y al parecer inconexo mundo fenoménico de la diversidad en lugar de hacerlo con el *brahmán* único. Somos criaturas infinitas adheridas a personalidades altamente condicionadas y finitas. Mientras que en realidad somos afines al inmenso universo, pasamos la vida abrumados y cegados por los limitados proyectos de nuestro propio ego. El resultado de todo esto es la alienación respecto de los otros, de la fuente misma de la vida, de lo Uno y aun de nuestro propio yo verdadero. La condición humana es, por tanto, una experiencia progresiva de fragmentación, aislamiento y soledad. En consecuencia, nuestros entornos sociales se encuentran infectados de crímenes y conflictos hostiles inspirados por la

creencia en nuestra propia individualidad, mientras nos atormenta la angustia existencial, enraizada en la inversión que hemos hecho en nuestro yo transitorio e inconexo.

Según las *Upanisads,* la vida del individuo solitario es todo menos libre. La vida que se funda en la creencia en un yo separado está fuertemente condicionada y determinada. Los factores que la determinan se identifican con el karma en la *Upanisad Brihad Aranyaka,* el primer texto que menciona este concepto tan importante en el pensamiento hindú posterior. El sabio Yajnavalka habla del **karma** de la manera siguiente:

> Lo que un hombre resulta ser depende de su modo de actuar y de su manera de conducirse. Si sus acciones son correctas, se convertirá en algo bueno. Pero si actúa mal, se transformará en algo malo. Un hombre se torna en algo bueno mediante las acciones buenas y en algo malo mediante las acciones malas (4.4.5).

La vida humana ordinaria, orientada por la creencia en un yo autónomo, se muestra como algo muy contingente que está condicionado por fuerzas que han sido determinadas por acciones previas. Yajnavalka continúa: «El hombre decide obedeciendo a sus deseos, actúa de acuerdo con sus decisiones y acaba estando de acuerdo con sus acciones.» Esto significa que estamos programados psicológicamente de un modo tal que, en circunstancias normales, las acciones libres son imposibles. Actuamos guiados por algún deseo, que a su vez es resultado de alguna acción previa registrada en la mente inconsciente. Este deseo se manifiesta como una decisión orientada a la acción. La acción consiguiente deja una impresión en la mente, y entonces pasa a determinar la naturaleza de otro deseo, que a su vez es raíz de una acción futura. Todo este proceso nos ofrece, por tanto, un bosquejo de la difícil situación humana si se la considera como un ciclo de esclavitud psicológica. Una buena parte del yoga y de la meditación hinduista está orientada a liberarnos de este estado limitado y condicionado.

Prescripción

Las *Upanisads* se muestran generalmente un tanto optimistas respecto a la posibilidad de alcanzar la libertad última. La *Upanisad Brihad Aranyaka,* sin embargo, no fija un único camino prescriptivo. Tarea importante de los escritores sistemáticos posteriores fue la de articular una interpretación coherente de esta y de otras *Upanisads* y la de delimitar un camino específico que condujera al estado final descrito por esos textos. Como podrá verse, las interpretaciones divergentes que surgieron diferían notablemente entre sí en lo relativo a la naturaleza del mundo y del yo.

Hablando en términos generales, puede decirse que el camino upanisádico hacia la perfección presupone la adquisición de una clase especial de conocimiento. El conocimiento ordinario no es capaz de cortar las cadenas que nos esclavizan. «En una ciega oscuridad entrarán aquellos que veneran la ignorancia, y en una oscuridad aún más ciega entrarán aquellos que disfrutan aprendiendo» (4.4.10). Los textos upanisádicos no menosprecian todo el aprendizaje; lo que hacen es, más bien, advertir sobre los límites del conocimiento convencional. Lo que este pasaje parece decir es que resulta peligroso confiar demasiado en el conocimiento ordinario. La información ordinaria es buena para desenvolverse en el mundo convencional con sus múltiples formas; sin embargo, es inútil para conocer la naturaleza última de la realidad y el yo.

La *Upanisad Brihad Aranyaka* aclara que, en último término, hay que abandonar toda dependencia de los modos ordinarios de conocer. El texto nos dice que «deberíamos dejar de ser un erudito y tratar de vivir como un niño. Cuando uno ha dejado de vivir como un niño o como un erudito, entonces se convierte en un sabio» (3.5.1). O sea, que tras habernos familiarizado con las escrituras y convertido en un especialista en el sentido académico, deberíamos abandonar toda nuestra confianza en el aprendizaje e intentar regresar al estado simple y espontáneo

de un niño. Sin embargo, esta renuncia no nos ofrece la menor indicación sobre el modo de alcanzar el conocimiento y la libertad definitivos. Solo en términos muy generales desciende la *Upanisad Brihad Aranyaka* a indicar un camino que pudiese apartarnos de los modos ordinarios de ser y meditar continuamente sobre el *atmán.* Esta vaguedad es característica no solo de este texto, sino también de otras Upanisads. Quedó para otros comentaristas posteriores la tarea de explicar con detalle cuál sería exactamente el estado final y cómo podría ser alcanzado.

Interpretaciones divergentes

Una de las mayores disensiones internas del hinduismo es la que se da entre los que ven la realidad última como algo impersonal y absoluto y los que subrayan una relación personal con esa realidad última. No es sorprendente que estas dos posturas tan radicalmente diferentes hayan generado unas interpretaciones tan notablemente divergentes de la *Upanisad Brihad Aranyaka.* Una introducción completa al hinduismo posterior supondría la descripción de una amplia serie de prácticas religiosas que incluyesen ritos domésticos, rituales de los templos, peregrinaciones, disciplina, yoga, etc., como también un examen de las creencias que inspiran estas prácticas diversas. Puesto que una tarea semejante es imposible dentro de las limitaciones de este capítulo, nos ceñiremos al examen de las ideas de dos figuras señeras de la tradición hindú —Sankara y Ramanuja— para ilustrar el amplio espectro de prácticas y creencias que se esconden bajo la rúbrica de hinduismo. Las dos figuras se identifican como filósofos Vedanta, donde la palabra «Vedanta» significa literalmente el «fin de los Vedas», es decir, la culminación de los libros revelados de la sabiduría conocidos como los Vedas. Este término se utiliza en primer lugar para

hacer referencia a las enseñanzas de las *Upanisads,* aunque en él se incluyen también el *Bhagavad-Gita* y el *Brahma-Sutra.* Aunque hay asimismo otras escuelas de filosofía hindú que no son Vedanta, las de Sankara y Ramanuja representan dos de las más influyentes en el pensamiento y la práctica hindúes. Y dado que tanto Sankara como Ramanuja escribieron comentarios al *Brahma-Sutra,* un texto que se adentra en la investigación del concepto de *brahmán* introducido en las *Upanisads,* podemos usar estas dos obras para explorar esta divergencia interpretativa fundamental.

El Advaita Vedanta de Sankara

Sankara (788-820) es uno de los filósofos hindúes más conocidos tanto en su país como en Occidente. Aunque su tema filosófico, el Advaita («No dualismo»), orienta las actitudes de tan solo una pequeña minoría de hindúes domina abiertamente las interpretaciones occidentales del hinduismo, representa una importante posición filosófica dentro del entorno hindú y constituye una de las racionalizaciones más populares del acto de renuncia religiosa.

¿Qué significa conocer el *brahmán?* Tal vez la cuestión más acuciante heredada de la especulación upanisádica fuera la siguiente: ¿Cuál es la relación existente entre la realidad última del *brahmán* y el mundo de la multiplicidad que experimentamos con nuestros sentidos? Y de esto surgió una cuestión concomitante: ¿Cuál es la posición del Dios personal y del alma individual? Sankara fue uno de los primeros filósofos hindúes en formular un singular y consistente punto de vista basado en las Upanisads que abordaba estas importantes cuestiones. La suya es una filosofía de la unidad que, en último término, devalúa toda diversidad. Para Sankara, el *brahmán* es la única verdad: el

mundo es falso y la distinción entre Dios y el alma individual es tan solo una ilusión.

El *brahmán* es para Sankara la única realidad. Es la absoluta realidad indiferenciada, una realidad única a la que no le sigue ninguna otra *(advaita)* y que está desprovista de cualidades específicas *(nirguna).* Puesto que Sankara entiende que la realización más elevada del *brahmán* es un estado en el que se borran todas las distinciones entre sujeto y objeto, concluye que el mundo de la diversidad debe ser falso en última instancia. Sankara reconoce que las Upanisads hablan de dos aspectos del *brahmán,* uno que posee cualidades *(saguna)* y otro que carece de ellas *(nirguna),* pero mantiene que el primero es simplemente el resultado de la percepción condicionada por factores limitantes:

> Al *brahmán* se lo conoce por dos aspectos, uno en cuanto poseedor del atributo esencial y limitante constituido por las diversidades del universo, que es una modificación del nombre y la forma, y otro en cuanto que está desprovisto de todos los factores condicionantes, y que se opone al primero (1.1.12).

De hecho, Sankara afirma que todas las distinciones aparentes que se den en el seno del *brahmán* son el resultado de la superposición de los marcos de referencia del espectador. Y esto nos lleva a uno de los más importantes conceptos de esta filosofía: la teoría de la ilusión o *maya. **Maya*** es el proceso mediante el cual nace el mundo de la multiplicidad, es la fuerza por cuyo través lo informe adquiere forma. *Maya* oculta y distorsiona la verdadera realidad del *brahmán* y se manifiesta epistemológicamente como ignorancia *(avidya).* Sus efectos no pueden explicarse con palabras, puesto que el lenguaje mismo es un producto de *maya.* Dado que toda diversidad es finalmente falsa para Sankara, *maya* es el mayor obstáculo para acceder a la más elevada realización, que es el conocimiento último.

Esto significa que el mundo que nosotros experimentamos con nuestros sentidos no es el *brahmán,* y por tanto no es en última instancia real: «Los sentidos comprenden de manera na-

tural a los objetos pero no a Brahmán» (1.1.2). Con estas palabras, Sankara no quiere decir, sin duda, que el mundo sea un constructo de nuestra imaginación. El mundo tiene para él una realidad aparente, es decir, es existencialmente real. Sankara escribe: «No se puede afirmar que no existan las cosas externas. ¿Por qué? Porque son percibidas. De hecho, percibimos con cada acto cognitivo cosas tales como una columna, un muro, una marmita, una tela. Y no es posible que la cosa misma percibida sea inexistente» (2.2.28). Sankara reconoce la categoría de inexistente y ofrece como ejemplo clásico «el hijo de una mujer estéril». Nuestro mundo, por otra parte, tiene una realidad aparente, y en este sentido «existe». Sin embargo, puesto que la experiencia del mundo está devaluada por la experiencia última del *brahmán* en la que se borran todas las distinciones, nuestra experiencia no puede coincidir con la realidad absoluta. Así como los contenidos del sueño quedan devaluados tan pronto despertamos, del mismo modo la experiencia del mundo se devalúa cuando despertamos a la iluminación final. El ejemplo clásico utilizado para explicar este fenómeno es el de la serpiente y la cuerda: bajo una luz tenue, una persona percibe erróneamente una serpiente en lugar de una cuerda. El miedo que la persona experimenta a continuación es bastante real hablando existencialmente. Sin embargo, cuando la luz del conocimiento ilumina la «serpiente», se descubre en el acto que se trataba de una cuerda. La serpiente había sido meramente superpuesta a la cuerda, con lo cual había dado a la primera una realidad solo aparente. Esto mismo sucede también —tal y como se aplica la ilustración— con el mundo y el *brahmán.* El mundo de la multiplicidad queda generalmente superpuesto al *brahmán* único, con el resultado de que vivimos en un mundo ilusorio. Sin embargo, la experiencia del mundo se revela falsa en el conocimiento último del *brahmán.* Esta teoría permite a los filósofos disociar el mundo problemático de la verdadera

realidad, de la misma manera que disociamos los reflejos de la luna en una serie de vasijas distintas de la luna misma.

El mismo argumento es aplicable a otras dos importantes entidades diferenciadas: el Dios personal y el alma individual. Sankara define al Dios personal como *brahmán* con atributos. Pero, dado que todos los atributos son el producto de factores que limitan la ignorancia, también Dios es considerado finalmente como una ilusión. La adoración al Dios personal, sin embargo, es altamente beneficiosa, pues si bien Dios no es la realidad más elevada, es al menos la realidad más elevada concebible por las criaturas atrapadas aún en la ilusión cósmica de *maya.* Es decir, el Dios personal es un componente necesario de la experiencia espiritual, puesto que ofrece una transición entre el mundo y el *brahmán* a los que aún siguen atados al mundo. Al final, sin embargo, debemos abandonar esta sensación de alejamiento y reintegrar todos los dioses en el propio yo.

Un concepto relacionado con el anterior es, para Sankara, el alma individual (***jiva***). A estas alturas debería ser claro que toda la diversidad es según Sankara el resultado de una percepción ilusoria, por ello no sorprenderá que el filósofo rechace el alma individual como ilusoria. Aunque la *jiva,* o alma individual, entraña un plano de realización superior a la identidad del yo asociado con el cuerpo, en último análisis es también irreal. El verdadero yo es, según Sankara, el *atmán* definido como conciencia pura. Al igual que el mundo y Dios, el alma individual no es sino una realidad aparente cuya apariencia es el resultado de contemplar el yo a través de los factores limitantes de la ignorancia. El filósofo escribe que el yo «está dotado de una conciencia eterna […] es tan solo el supremo Brahmán mismo, quien a la vez que permanece inmutable, parece existir como alma individual debido a su asociación con atributos limitantes no esenciales» (2.3.18). Aunque en la experiencia diaria nos sentimos agentes de nuestras propias acciones, esta sensación

es igualmente una ilusión. Lo cual significa que el verdadero yo es eternamente libre respecto a los efectos condicionantes del karma; para ser libres solo necesitamos tomar conciencia de que las ataduras no son más que una construcción mental. Sankara mantiene asimismo que el yo se encuentra más allá de toda experiencia, y ello introduce una diferencia entre el que experimenta y lo que es experimentado. Por tanto, en el plano más elevado de realización, el alma individual, sujeto de toda experiencia, desaparece como una ilusión; el verdadero yo se considera idéntico al *brahmán,* fundamento absoluto y unificado del ser.

El fin de todo esfuerzo espiritual es, para Sankara, la realización de este hecho último. El mayor grado de conocimiento del *brahmán* comprende la eliminación de toda distinción entre el sujeto cognoscente y los objetos conocidos en el estado de identidad absoluta. Una metáfora muy usada de la experiencia última así concebida es el resurgimiento de todas las gotas de agua como un único océano indiferenciado. Así es como Sankara interpreta la búsqueda upanisádica del conocimiento último.

Pero ¿cuáles son los componentes esenciales del camino concebido para lograr esta hazaña definitiva? En la primera sección de este capítulo encontramos el mito de la creación de la *Upanisad Brihad Aranyaka,* que relata de qué modo nació de un deseo el mundo de las múltiples formas, el deseo de otro. El elemento esencial de la historia es, según Sankara, la unidad que precede a la diversidad producida por el deseo. Dado que el deseo está asociado con la fuerza creativa que divide la unidad original, erradicar el deseo es un paso necesario hacia el proceso de reunificación. Y esto nos conduce a la idea de renuncia. El camino espiritual más elevado consiste, según Sankara, en una práctica meditativa concebida para hacernos comprender que «soy el *brahmán*». Y llama *samadhi* a la práctica de meditar

sobre el verdadero yo y comprenderlo. Un importante requisito para esta práctica es, sin embargo, la renuncia a las actividades ordinarias, tanto sociales como domésticas, y el abandono de nuestra común confianza en los datos de los sentidos. Es decir, una de las consecuencias más llamativas de la teoría de Sankara es el movimiento hacia la renuncia del mundo. Se atribuye a Sankara la fundación de una importante orden de renunciantes *(sannyasis)* conocida como la Dashanamis, formada por varones que recorren el camino y ejecutan su propio rito funerario, indicando con ello el final de su identidad anterior y el comienzo de una plena participación en una comunidad religiosa de célibes y en la meditación sobre el *brahmán* como impersonal absoluto.

El Vishishta Advaita Vedanta de Ramanuja

Diametralmente opuesta a las ideas de Sankara es la perspectiva de aquellos hindúes —especialmente los vaishnavas (adoradores de Dios bajo la forma de Vishnu)— que sostienen que la naturaleza personal de lo divino es una actitud última y no una ilusión que haya de ser trascendida. Uno de los oponentes de Sankara más decididos y conocidos fue Ramanuja (1017-1137), teólogo importante y notable intérprete del Vedanta para el movimiento del sur de la India denominado Vishishta Advaita («No dualismo de lo diferenciado»), pues tiene por reales las cosas diferenciadas y las considera atributos de una realidad no dual. La filosofía de Ramanuja valora la unidad y la multiplicidad, una postura que dio como resultado una concepción diferente de la naturaleza de Dios, del mundo y del yo.

En su comentario al *Brahma-Sutra,* Ramanuja critica a Sankara por haberse negado a reconocer cualidades o distinciones en la realidad no dual del *brahmán.* Al igual que Sankara, Ramanuja acepta la afirmación upanisádica de que el *brahmán*

es la realidad única; sin embargo, para él, *brahmán* significa Dios, dotado de innumerables y excelentes cualidades. «La palabra "Brahmán" denota en primer lugar la Persona suprema que posee todas las cualidades favorables en grado infinito y que está libre de la corrupción del mundo. Esta Persona suprema es el único Ser cuya naturaleza real libera al ser conocida» (1.1.1, pág. 1). Así pues, Ramanuja no distingue entre el *brahmán* y Dios, como hace Sankara. Ramanuja interpreta más bien las descripciones upanisádicas del *brahmán* en tanto que «no tiene cualidades», como ausencia de ciertas clases de cualidades: cualidades que son negativas u obligatorias. En efecto, el filósofo invierte el privilegio que Sankara otorga al *brahmán* carente de cualidades *(nirguna)* sosteniendo que el *brahmán* dotado de cualidades *(saguna)* es la forma superior. Ramanuja se resiste específicamente a la conceptualización que hace Sankara del *brahmán* como conciencia pura e indiferenciada, alegando que si esto fuera cierto, sería imposible conocer al *brahmán,* puesto que todo conocimiento depende de un objeto diferenciado. «El Brahmán no puede ser, como dicen los advaitinos, Conciencia pura e indiferenciada, pues no se puede aducir prueba alguna para establecer objetos no diferenciados» (1.1.1, págs. 19-20).

El tipo particular de experiencia que deberíamos buscar es, según Ramanuja, la captación bienaventurada del *brahmán* mediante la cual descubrimos que este se identifica con el Señor de infinitas y asombrosas cualidades. Dicho de manera más simple: debe haber una distinción entre el cognoscente o aquel que ama (el alma individual) y el conocido o el amado (el Señor). Muchos de los teólogos devotos del hinduismo observan que no desean convertirse en azúcar (el objetivo de Sankara); en lugar de eso, prefieren la experiencia dichosa de saborear el azúcar (el objetivo de Ramanuja). Esto significa que hay que tomar en serio la diferencia, a la vez que implica una imagen de la

experiencia sensorial muy distinta de la que encontrábamos en el sistema Advaita de Sankara.

Para Ramanuja, el mundo es real y fue creado por el mandato de Dios de multiplicarse. Lo cual significa que el mundo es resultado de una transformación real del *brahmán.* El ejemplo clásico utilizado para explicar esta estimación es la transformación de la leche en requesón. El requesón producido por el procesamiento de la leche es a la vez diferente y no diferente de su fuente. Los hindúes aceptan mejor esta concepción que la teoría de Sankara según la cual el mundo es en último término una ilusión. Lo cual implica que el proceso creativo que dio como resultado la multiplicidad no ha de ser superado al final, sino que más bien merece ser apreciado por lo que es en realidad: el producto de la actividad creativa de Dios. Al igual que Sankara, Ramanuja conecta el deseo de lo Uno de convertirse en muchos con el concepto de *maya,* pero en lugar de concebir a este como una ilusión, al estilo de Sankara, Ramanuja lo considera como el «poder creativo» de Dios. «La palabra Maya no significa irreal o falso, sino el poder capaz de producir efectos maravillosos» (1.1.1, pág. 73). El mundo es concebido, por tanto, bajo una luz mucho más positiva, y, de hecho, Ramanuja continúa caracterizándolo como el «cuerpo de Dios». Mantiene que el *brahmán* «es el creador, el conservador y el destructor de este universo que Él atraviesa y cuyo gobernante interno es. El mundo entero, sensible y no sensibcómo se aplica el método científico a los seres humanosle, forma su cuerpo» (1.1.1, pág. 55). Esto es, el mundo condicionado y transitorio es un atributo del Dios eterno e incondicionado, al igual que el cuerpo transitorio es un atributo del alma eterna. Por tanto, el mundo difiere de Dios y, sin embargo, está conectado inseparablemente a Él, de la misma manera que un atributo está conectado a su sustancia.

También sucede esto en el caso del alma individual *(jiva).* Se considera que el alma forma parte del cuerpo de Dios, y es así como Ramanuja interpreta la identidad upanisádica entre el *brahmán* y el verdadero yo. Mientras que Sankara caracterizó en último término al alma individual como una ilusión falsa —puesto que, según él, en la experiencia final del *brahmán* se borran todas las distinciones—, Ramanuja sostiene que el alma es real y eterna. En tanto que parte del *brahmán,* el alma difiere y no difiere del Todo (2.3.42, pág. 298). El mundo de la materia y las almas individuales entran a formar parte de Dios en el momento de la disolución y se separan de Él en el momento de la creación. Una vez rechazada la afirmación de Sankara de que el verdadero yo es conciencia pura más allá de la experiencia, Ramanuja mantiene que el verdadero yo disfruta especialmente de la experiencia (2.3.20, pág. 285). En su estado supremo, es el conocedor eterno y dichoso del *brahmán.*

El camino hacia la libertad y la experiencia dichosa del *brahmán* aparece bien representado en el siguiente pasaje:

> este lazo puede ser destruido tan solo a través del Conocimiento, esto es, conociendo que el *brahmán* es el gobernante eterno que difiere de las almas y la materia. Este Conocimiento se alcanza por la Gracia del Señor, complacido por la cumplida ejecución de los deberes diarios prescritos para diferentes castas y etapas de la vida, deberes ejecutados no con idea de alcanzar cualesquiera resultados, sino con la de aplacar al Señor (1.1.1, pág. 80).

Lejos de renunciar al mundo de la acción, en este punto se indica un modo peculiar de actuar que se relaciona con el *karma-yoga* del *Bhagavad-Gita,* el otro gran texto Vedanta. En el *Bhagavad-Gita* (2.47) se afirma que al perseguir la liberación definitiva deberíamos actuar de manera que se evitase tanto la adhesión a los resultados de las acciones como el abandono de toda acción. Es decir, que como modo de actuar, el *karma-yoga* se sitúa entre dos tipos de comportamiento habituales en la religión hindú. Por una parte, el camino del sacrificio védico —y la acción ordinaria, en este caso— es un modo de acción en el que el acto se realiza con un interés regulado por el resultado de la acción. ¿Por qué, en última instancia, hacemos lo que ha-

cemos si no es por el resultado que esperamos alcanzar con nuestro acto? Una gran parte de la actividad religiosa obedece a esta misma lógica; un acto religioso tal como el sacrificio védico se realiza para obtener algún resultado deseado. En consonancia con el *Bhagavad-Gita,* sin embargo, Ramanuja sostiene que una acción semejante revela una ignorancia fundamental únicamente para esclavizarnos más. Según Ramanuja, la vida es un juego cósmico *(lila)* cuyo autor último es Dios (2.1.33, pág. 237). La común necesidad humana de controlar el resultado de las acciones equivale a recorrer una extraordinaria tienda llena de un asombroso surtido de caramelos con el firme deseo de adquirir un tipo especial de chocolatinas que, como se revela más tarde, no se encuentran allí. El resultado es el sufrimiento y la esclavitud en una situación que en potencia parecía maravillosa. ¿Qué hacer entonces? La respuesta no consiste sin duda en abandonar toda acción; ese es el otro modo de comportamiento que debe evitarse. Siguiendo el *Bhagavad-Gita,* Ramanuja insiste en que deberíamos actuar según nuestro parecer y de acuerdo con nuestra propia situación vital. La renuncia al mundo no es más que otra tentativa de establecer algún tipo de control, cosa que es igualmente incapaz de conducirnos a un dichoso estado de disfrute. En su lugar, Ramanuja nos aconseja entregarnos por completo a Dios, pues es entonces cuando seremos libres para disfrutar del maravilloso espectáculo que es el mundo. Mientras Sankara renuncia al mundo, Ramanuja nos instruye sobre la manera de vivir libremente en él.

Aunque Ramanuja tiene poco que decir sobre la adoración de las formas concretas de Dios en su comentario al *Brahma-Sutra,* él pertenece sin embargo a una comunidad devocional en la que este tipo de meditación es la práctica religiosa más importante. Los actos dirigidos a complacer al Señor y no al propio yo egoísta se ejecutan a menudo en el contexto de una adoración de formas concretas o cuerpos de Dios, ya sea en el tem-

plo o en el santuario del hogar. Inspiradas por textos como la conversación de la *Upanisad Brihad Aranyaka* en la que Vidaghda pregunta a Yajnavalka cuántos dioses hay, estas formas concretas se consideran formas múltiples de una divinidad única, no dual. Se da por hecho que el *brahmán* está totalmente presente en estos cuerpos especiales, que son formas limitadas del infinito que Dios asume con el propósito de garantizar el acceso a los seres con cuerpos y sentidos ordinarios. Las formas limitadas son como el marco definitorio que se coloca alrededor de ciertas obras de arte y que sirve para centrar la atención en algo que de otro modo podría pasar inadvertido. Una buena parte de las prácticas hindúes entraña servir con devoción a tales formas concretas de Dios. Mientras que Sankara consideraba estos actos como preliminares a la tarea superior de la meditación *samadhi,* para Ramanuja los actos devotos dirigidos a Dios eran supremos. La adoración devota implica una actitud muy diferente hacia las emociones humanas de la observada en Sankara. Dado que el mundo es real según Ramanuja, todo lo que hay en él —incluyendo las emociones humanas— puede ser empleado como combustible para la vida espiritual.

El fin de estos actos devocionales es un tipo especial de unión con Dios en donde el alma liberada vive en la presencia amante del Señor, aunque no se disuelve con él en una unidad indiferenciada. En el vaishnavismo, esta unión se concibe a menudo como una eterna y feliz existencia en la celestial residencia divina de Vaikuntha. En ella «reside el yo liberado disfrutando del Brahmán supremo» (4.4.20, pág. 493).

Se observan aquí, por tanto, dos sensibilidades religiosas radicalmente distintas que proceden de —o, al menos, están justificadas por— los mismos textos upanisádicos. Para Sankara, el no-dualismo de la *Upanisad Brihad Aranyaka* significa que el mundo de la multiplicidad y todo lo que con él está conectado es, en última instancia, una ilusión. Con el ocaso de la verdade-

ra conciencia, el mundo, el yo individual e incluso Dios se revelan como irreales. La participación en el mundo ordinario es contemplada, por tanto, como un obstáculo en el acceso a la vida espiritual superior. La consecuencia de esta concepción es una vida religiosa que valora la renuncia al mundo y sospecha de todo lo que esté basado en los sentidos humanos ordinarios. Por su parte, Ramanuja interpretó el antidualismo de la *Upanisad Brishad Aranyaka* en el sentido de que hay una sola causa para todas las cosas, pero que los múltiples efectos de esa causa única son reales. La realidad última es Dios como Controlador Interno de la pluralidad mundana y del alma individual. La consecuencia de esta posición es una vida religiosa de devota actividad que considera positivamente al mundo y utiliza los sentidos ordinarios para perseguir una experiencia dichosa del *brahmán* diferenciado. Aunque pueden encontrarse aún personas que renuncian al mundo en casi todos los centros religiosos de la India actual, las prácticas devocionales realizadas en los templos y en los santuarios domésticos dominan la tradición hindú.

Discusión crítica

La filosofía Vedanta representada por Sankara y Ramanuja es una tradición textual. Esto significa, específicamente, que los filósofos Vedanta —aunque insisten en que la prueba final de todo debe ser la experiencia— se apoyan principalmente en escrituras tales como la *Upanisad Brihad Aranyaka,* que para ellos es la autoridad. Muchos filósofos actuales no aceptan las escrituras existentes como fuente fiable de verdad. Además, la filosofía Vedanta descansa en las afirmaciones trascendentes de las *Upanisads,* que vienen representadas por el concepto de *brahmán.* Como es obvio, los filósofos laicos disienten de esta interpretación, ya que la idea de trascendencia es para ellos alta-

mente problemática. Pero esto es precisamente lo que convierte al Vedanta en una filosofía «religiosa». Las tradiciones filosóficas de la India difieren de las de Occidente en este punto en concreto, pues lo que una buena parte de la filosofía hindú pretende es servir de ayuda práctica para la experiencia espiritual.

En contraste con muchas de las otras teorías expuestas en este libro, la filosofía Vedanta tiene al parecer poco que decir sobre los enfrentamientos y reformas sociales y políticas o sobre la moralidad práctica. Aunque algunos defensores recientes de la filosofía Vedanta han rechazado esta acusación, hay en ella un cierto grado de verdad. Los escritos de los filósofos Vedanta se preocupan por el logro de un conocimiento y una libertad superiores y por cuestiones metafísicas relativas a la naturaleza de la realidad última, el mundo y el yo. Por ejemplo, el *brahmán* de Sankara tiene poco que ver con el mundo ordinario, trasciende toda distinción normativa, y el verdadero yo está más allá de las categorías de bien y mal. Deberíamos señalar, sin embargo, que Sankara insiste en que, para la gente que habita en el mundo condicionado de *maya,* todas las acciones tienen consecuencias morales. Los actos desinteresados o compasivos borran falsos límites y conducen a una reacción superior, mientras que los actos egoístas o violentos refuerzan aquellos límites falsos y conducen a una mayor esclavitud. Por otra parte, aunque en teoría el sistema de Ramanuja valora el mundo, en la práctica se da el caso de que en ocasiones los objetos mundanos son valorados solo en la medida en que conducen al conocimiento de Dios y no por ellos mismos.

Aunque las mujeres participan activamente en las discusiones metafísicas de la *Upanisad Brihad Aranyaka,* y aunque no hay en los textos evidencia alguna de que fueran de alguna manera excluidas de los fines superiores expresados en ese texto, de hecho las mujeres quedan apartadas de la orden de renunciantes de Sankara y nunca se les permite servir como sacerdo-

tisas del templo en la tradición ramanujana del shri vaishnavismo. Pese a que Ramanuja abrió esta tradición a las mujeres y a las clases inferiores, la filosofía Vedanta en general y la escuela de Sankara en particular tienden a ser muy elitistas. Se exige que el oficiante religioso sea erudito y tenga una buena educación en las escrituras, al menos en sus expectativas de una realización superior. En la sociedad clásica de la India, este requisito disuadía a todos salvo a los miembros de las clases más altas. A los que tenían vedada tal preparación por nacimiento también se les solía negar la oportunidad de alcanzar el logro supremo (al menos en vida).

Lecturas recomendadas

Texto básico: *Upanishad Brihad Aranyaka* (varias traducciones y ediciones en inglés). Todas las citas proceden de la traducción de Patrick Olivelle, *Upanisads* (Nueva York, Oxford University Press, 1996), es un texto muy fiable y de fácil lectura que incluye una valiosa introducción. Otras traducciones accesibles son las de Robert E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads* (Nueva York, Oxford University Press, 1971), y la de R. C. Zaehner, en *Hindu Scriptures* (Nueva York, Knopf, 1966) [trad. esp.: *Libros sagrados de la India,* versión de Félix G. Ilárraz, Henares, 1992, 2 vols.].

Comentario de Sankara al *Brahma-Sutra:* existen traducciones fiables. Las citas provienen de una de las traducciones inglesas más acreditadas: Swami Gambhirananda, *Brahma-Sutra-Bhasya of Sri Shankaracarya* (Calcuta, Advaita Ashrama, 1977). Véase, en español, la siguiente edición de Sankara: *La esencia del Vedanta,* Barcelona, Kairós, 1997.

Comentario de Ramanuja al *Brahma-Sutra:* existen pocas traducciones fiables. Las citas provienen de una de las más se-

guras: Swami Vireswarananda y Swami Adidevananda, *Brahma-Sutras, Sri Bhasya* (Calcuta, Advaita Ashrama, 1978).

Para una introducción global a la filosofía hindú, véase M. Hiriyanna, *Outlines of lndian Philosophy* (Bombay, Allen & Unwin, 1973). En español, sobre este tema, véase: *Hinduismo* (Barcelona, Paidós Ibérica, 1991). Para una introducción al hinduismo, véase *An Introduction to Hinduism,* de Gavin Flood (Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

Para más información sobre la filosofía de las *Upanisads,* Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (Nueva York, Dover, 1966).

Para ampliación sobre el *Brahma-Sutra,* véase S. Radhakrishnan, *The Brahma Sutra: The Philosophy of Spiritual Life* (Londres, Allen & Unwin, 1960).

Para más información sobre el Advaita Vedanta de Sankara, véanse Eliot Deutsch, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction* (Honolulú, University Press of Hawai, 1969) y *Shankara and Indian Philosophy,* de Natalia Isayeva (Albany: State University of New York Press, 1993).

Para más información sobre el Vishishta Advaita Vedanta de Ramanuja, véanse John Carman, *The Theology of Ramanuja* (New Haven, Yale University Press, 1974) y *The Theology of Ramanuja: Realism and Religion,* de C. J. Cartley (Londres, Routledge Curzon, 2002).

Para ampliar la información sobre la adoración de las formas concretas de la divinidad en el hinduismo, véanse Diana Eck, *Darsan: Seeing the Divine Image in India* (Nueva York, Columbia University Press, 1998) y Joanne Punzo Waghorne y Norman Cutler (eds.), *Gods of Flesh, Gods of Stone: The Embodiment of Divinity in India* (Nueva York, Columbia Univeristy Press, 1996).

Existe una buena introducción a la filosofía hindú en la obra de H. J. Störig, *Historia universal de la filosofía,* primera parte,

capítulo primero (Madrid, Tecnos, 1995).

Palabras clave

ahamkara, atmán, brahmán, jiva, karma, *maya, moksha,* renuncia.

Preguntas para el debate

1. Reflexiona sobre la conversación del sabio Upanisad Yajnavalkya y Vidagdha Shakalya hacerca del número de dioses que hay. ¿Qué indica esto sobre el teísmo hindú? ¿Dirías que es una tradición politeísta o monoteísta? ¿O implica alguna otra opción conceptual?

2. ¿Cuáles son algunas de las implicaciones de la concepción radicalmente interconectada del yo *(atmán)?*

3. ¿Cuál es el problema principal del ser humano de acuerdo con el *Brihad Aranyaka Upanisad,* y cómo se supera?

4. ¿Cuál es el último estado según el pensamiento upanisádico y cuál es el principal escollo para alcanzarlo?

5. ¿Cuáles dirías que son las principales cuestiones que hay en juego en las interpretaciones divergentes de Sankara y Ramanuja?

Capítulo 3

Budismo: tras los pasos del Buda

El budismo es una tradición religiosa que posee muchas facetas y que incluye diversas enseñanzas y concepciones del **Buda**, así como muchos caminos distintos hacia la meta final. No obstante, la mayoría de budistas considera que su tradición es una manera de seguir al Buda hacia la meta del nirvana o budeidad. Aunque el budismo surgió en la llanura del Ganges del norte de India en el siglo v a.C., se extendió con rapidez y se convirtió en una destacada religión en la mayor parte de Asia. Un tiempo después de su consolidación, el budismo se dividió en dos grandes ramas. Una de ellas se convirtió finalmente en el Theravada, o «el camino de los antiguos», y se estableció como la forma dominante de budismo en el sureste de Asia; la otra se convirtió en el Mahayana, o «el gran vehículo», y se estableció como la forma dominante de budismo en el centro y este de Asia. Una tercera vía, el Vajrayana, o «el vehículo del diamante», se convirtió con el tiempo en una vertiente particular del Mahayana y pasó a ser mayoritaria en el Tíbet. Aunque las visiones del mundo budista son muy variadas, dados los limitados propósitos de este capítulo, nos centraremos en algunas de las enseñanzas principales y de las diferencias existentes entre el Theravada y el Mahayana. Para ello, compararemos fundamentalmente varios aspectos del budismo Theravada del sur y sureste asiáticos como se representan en el Canon Pali con aspectos del budismo Mahayana tal y como los representa el *Sutra del loto,* un texto de enorme importancia en el budismo del este de Asia.

Los textos Pali del budismo Theravada tienen mucho que decir sobre cómo hay que entender las enseñanzas budistas. Imagínate que te encuentras frente a un gran ser, un maestro, un ser que lo sabe todo. Es la oportunidad de tu vida, la ocasión de hacer todas las preguntas cuya respuesta siempre quisiste conocer. ¿Qué podrías preguntar? ¿Es eterno el mundo, o tiene un fin? ¿Continúa o no existiendo una persona cuando se muere? ¿Hay o no hay un alma separada del cuerpo? ¿Cuáles podrían ser las respuestas? El Canon Pali contiene una historia de una experiencia así. En este relato, conocemos a un monje llamado Malunkyaputta que se presenta ante el Buda haciendo estas mismas preguntas. Además, le dice al Buda que si recibe respuestas satisfactorias, seguirá llevando una vida religiosa bajo su guía. Pero si no recibe respuestas aceptables, abandonará la vida monástica. El Buda le comunica que no tiene intención de responderle, puesto que, le recuerda, nunca prometió hacerlo, e insiste en que «la vida religiosa no depende del dogma» (PC 121). Dice además que cualquiera que espere que el Buda le dé tales respuestas morirá antes de recibirlas.

> Malunkyaputta, es como si un hombre hubiera sido herido por una flecha generosamente untada de veneno, y sus amigos y compañeros, sus parientes y familiares fueran a buscar un médico o un cirujano; y el hombre herido dijera: «No dejaré que me saquen esta flecha hasta que sepa si quien me hirió es un guerrero, o un brahmán, o un agricultor, o un sirviente […]. No dejaré que me saquen la flecha hasta que sepa si el arco que me hirió era un cupa o una kodanda […]. No dejaré que me saquen la flecha hasta que sepa si el asta que me hirió llevaba plumas sacadas de las alas de un buitre, o de una garza, o de un halcón, o de un pavo, o de un sithalahanu […] [la larga lista de preguntas sigue durante un buen rato]». Malunkyaputta, ese hombre moriría sin llegar nunca a saberlo (PC 120-121).

¿Qué problema hay con el tipo de preguntas que Malunkyaputta le plantea al Buda? Si las examinamos con atención, vemos que dan por hecho algo que el Buda no; presuponen algo sobre la naturaleza de la realidad que el Buda no suscribe. Cualquier respuesta, por tanto, daría como resultado afirmar algo que el Buda no quiere afirmar. En un sentido, estas preguntas metafísicas establecen su propio parámetro y limitan el rango de posibilidades. Además, el tipo de preguntas que Malunkyaputta formula ante el Buda están atadas a una lógica bi-

naria y dual. En efecto, lo que se pregunta es: «¿La realidad es esto o esto otro?». Son iguales que la conflictiva pregunta «¿Has dejado de pegar a tu mujer; sí o no?». Se trata de preguntas que conllevan con claridad presuposiciones que pueden no ser apropiadas para la cuestión. Inoculadas en las preguntas metafísicas que Malunkyaputta le expone al Buda, hay ideas y todo un trasfondo de presuposiciones que el Buda no tiene intención de confirmar. Así, se niega a responder. En efecto, el Buda del Canon Pali dice: «Si vienes a mí con un fardo de presuposiciones, no podemos esperar comunicarnos. En cierto sentido, ya has respondido a tu pregunta. ¿Y te ha llevado a algún sitio? ¿Es la realidad realmente algo que pueda aprehenderse con una lógica binaria?». El Buda, como un médico practicante también parece estar preguntando: «¿Y qué bien te hace un retrato racional de la realidad? Si te dijera, por ejemplo, que el mundo es eterno, ¿acaso aliviaría eso tu sufrimiento y te permitiría lograr la paz?». El Buda de los textos Pali evita desvíos metafísicos y establece un camino directo hacia las enseñanzas que permiten alcanzar las metas últimas. El Buda dice: «¿Y por qué, Malunkyaputta, no he esclarecido esto? Porque, Malunkyaputta, no supone ganancia alguna, ni tampoco tiene que ver con el fundamento de la religión, ni tiende a la aversión, ausencia de pasión, cese, quiescencia, facultades sobrenaturales, suprema sabiduría ni Nirvana; por eso no lo he esclarecido» (PC 122).

El sinsentido de esta indagación metafísica queda ilustrado con la historia de la flecha envenenada; ciertamente, ese hombre morirá sin saber nunca las respuestas a sus muchas preguntas. ¿Qué cambiaría en cualquier caso saber las respuestas? «El Tathagata [término con el que se nombra al Buda]» —le dice el Buda a otra persona que le pregunta— «está libre de toda teoría» (PC 125). En vez de construir teorías aún más seductoras, el Buda despeja el camino de especulaciones que solo distraen

para sacar la flecha misma que provoca todo el sufrimiento y curar de este modo toda enfermedad. Así, las enseñanzas budistas tempranas se ven a menudo como una balsa de la que hay que desprenderse una vez se ha cruzado el océano del sufrimiento, como una medicina que uno debe dejar de tomar cuando ha recobrado la salud. El Buda del Canon Pali actúa como un médico sabio que prescribe la medicina del ***dharma***, enseñanzas prácticas pensadas para extraer la flecha del sufrimiento humano; esto tiene que ver con la naturaleza del sufrimiento, su origen, su cese y el camino que lleva a ello. Esto es lo que la tradición budista denomina las **Cuatro Nobles Verdades**. Antes de detenernos en ellas, echaremos un vistazo a la destacada vida de la figura que presenta estas verdades sobre la naturaleza de la existencia humana.

La vida del Buda

La historia de la vida del Buda es una piedra angular del budismo. Pero, ¿cómo hemos de leerla? Los estudiosos del siglo XIX y XX llevaron a cabo un intento de separar mitología e historia en el relato de la vida del Buda para, tratando de sacar a la luz los hechos reales del relato, expurgarlo de la primera. Presumiblemente, este esfuerzo tendría como resultado un retrato más preciso de quién fue realmente el Buda. Sin embargo, este enfoque compromete a los autores de los textos que narran la vida del Buda y pone en entredicho su sentido de la realidad. Las únicas fuentes que tenemos para conocer la vida del Buda son las historias tal y como están contadas. Lo que hoy nos parece increíble podía resultar totalmente creíble para los autores budistas y viceversa. Nuestro propósito no debería ser hacer que estas historias encajen en nuestro sentido de la realidad contemporáneo, sino más bien tratar de entender el significado que las propias historias expresan. Sugerimos que la historia de

la vida del Buda se entienda como una pertenencia sagrada de la comunidad budista que explica cómo nació su camino espiritual y establece un patrón de vida ideal. Además, es una historia que expresa un mensaje existencial que tiene que ver con la naturaleza de la vida humana. Muchos han afirmado que entender el budismo pasa por comprender este mensaje existencial.

La historia de la vida del Buda no comienza con un único nacimiento, puesto que el budismo comparte la creencia en la reencarnación con otras tradiciones religiosas del sudeste asiático. Los budistas establecen una larga cadena de vidas virtuosas por las que había pasado el Buda en una serie de textos conocidos como los Jatakas («Historias de nacimientos») que dan cuenta de su avance gradual hacia la culminación del despertar en su última vida. En esta vida final, el Buda nació en una familia real y fue un príncipe privilegiado. Su nombre fue Siddhartha, y su nacimiento no fue nada común. Su madre, Maya, lo concibió cuando soñaba con un elefante blanco, y el Buda nació inmaculado y sin dolor del costado de su madre en el bosquecillo de Lumbini, situado en los aledaños de la ciudad de Kapilavastu, en las laderas del Himalaya, cerca del actual Nepal. Tras nacer, el bebé Siddhartha dio siete pasos, declarando que alcanzaría la iluminación en esta misma vida. El nacimiento inusual del Buda lo identifica como alguien especial, incluso sobrehumano, convirtiéndolo en una figura digna de ejemplo. Pero si el futuro Buda fuera demasiado sobrehumano, los humanos no podrían imitarlo. En consecuencia, se ha de establecer que el príncipe Siddhartha era humano, y la historia de su vida se preocupa por mostrar de forma explícita que los problemas del futuro Buda son muy humanos.

Tras su nacimiento, un adivino profetizó que el Buda, si disfrutara de forma continuada de los placeres mundanos, se convertiría en un monarca universal; pero si renunciara a ellos, se convertiría por el contrario en un gran líder religioso. El prín-

cipe Siddhartha creció en un contexto social perfecto de acuerdo con los estándares convencionales, un mundo de gran riqueza en el que todos sus deseos físicos se colmaban con creces. Además, ningún signo de sufrimiento o desagrado estaba permitido intramuros del palacio. El mundo seductoramente cómodo del príncipe fue creado y cuidadosamente controlado por su padre, el rey Suddhodana, quien temía que cualquier exposición al sufrimiento hiciera que su joven hijo se cuestionara su futuro como líder político próspero y poderoso. Y aun así, incluso en este mundo aparentemente perfecto, algo no iba bien; algo que impelió al príncipe Siddhartha a buscar una meta más alta que lo que el término significa en su sentido convencional. ¿Qué fue lo que hizo añicos el mundo ideal del palacio? ¿Es realmente posible evitar el sufrimiento en la vida humana?

Un día el príncipe Siddhartha quiso ir a dar un paseo en carro por un parque real cercano. Durante esta salida, se encontró con algo que nunca antes había visto: un anciano. Al no haberse topado nunca con un ser así, supuso que este hombre era un individuo único y le preguntó al conductor del carro qué tipo de persona era esa. El conductor lo dejó perplejo al revelarle que la ancianidad es lo que le espera a todo el mundo, incluyéndole a él, el joven príncipe. Muy perturbado ante este descubrimiento, el príncipe Siddhartha corrió de vuelta a palacio. El rey Suddhodana fue informado de lo ocurrido e inmediatamente trató de distraer la mente de su hijo para que no pensara en la inevitabilidad del envejecimiento. Para ello, le procuró diversiones de carácter sensual. Aunque el rey redobló sus esfuerzos para proteger a su hijo de cualquier exposición al sufrimiento, otro día el príncipe Siddhartha se aventuró de nuevo en el parque con su majestuosa carroza. Esta vez se encontró a un hombre que estaba gravemente enfermo. De nuevo, le preguntó al conductor si se trataba de un tipo particular de hombre o si es que la enfermedad puede golpear a cualquiera, y

una vez más el conductor perturbó el mundo de inocencia infantil del príncipe diciéndole la verdad. El príncipe volvió al palacio aún más consternado. Aunque el rey hizo de nuevo todo lo posible para distraer a su hijo y mantenerlo ocupado por el gozo sensual, el príncipe se adentró de nuevo en el parque. Esta vez se encontró con una escena que lo conturbó aún más e hizo saltar por los aires el último ápice de su ignorancia juvenil: vio un hombre muerto. Las palabras del conductor de su carroza le dejaron claro que la muerte era también el final que a él mismo le esperaba, ya que esta es inevitable para todo ser. Aunque su padre hizo todo lo que estaba en su mano, no hubo consuelo para el príncipe Siddhartha. En su última visita al parque, el privilegiado príncipe vio a un sencillo monje que había renunciado al mundo y percibió que este hombre mostraba una posible vía de escape al mundo del sufrimiento. A partir de este momento, si bien estaba casado con una bella princesa que acababa de dar a luz a su hijo, el príncipe Siddhartha decidió renunciar a la vida de palacio.

Luchando contra la resistencia de su padre y las pesadas puertas del palacio, Siddhartha dejó la ciudad real para llevar una vida de práctica ascética en el bosque y buscar una salida al sufrimiento. Libre de la ciudad, se cortó su majestuoso moño y envió todas sus joyas y ricos ropajes de vuelta al palacio junto con su jinete favorito. A partir de este momento, se embarcó durante seis años en una experimentación con las prácticas ascéticas, yendo de maestro en maestro para aprender y dominar las diferentes técnicas de meditación que cada uno podía ofrecerle. Sin embargo, ninguna lo satisfizo. Luego, conoció a cinco ascetas con quienes practicó distintos tipos de austeridad, y a punto estuvo de matarse de hambre por un severísimo ayuno. También esto lo halló insatisfactorio.

Al darse cuenta de que las prácticas austeras del bosque eran tan improductivas como la vida en el palacio, el otrora príncipe

abandonó también este modo de vida al aceptar un cuenco de pudin dulce de arroz con leche que le ofreció una vaquera. Con esta acción descubrió la «Vía Intermedia», a medio camino entre la decadente vida opulenta del palacio y la dura vida ascética del bosque. Este comportamiento escandalizó de tal manera a sus cinco compañeros, que lo abandonaron, asumiendo que se había apartado del camino verdadero. Poco después, el futuro Buda se sentó bajo un árbol de Bodhi, decidido a no levantarse hasta que hubiera profundizado en el problema del sufrimiento. Temiendo que se estuviera deslizando más allá de su control, Mara, el dios del deseo egoísta, lo atacó con gran fuerza, horribles demonios y seductoras ninfas que lo desviaran del lugar preeminente que habían ocupado previamente los Budas anteriores. Los esfuerzos de Mara, sin embargo, fueron vanos, puesto que Siddhartha no se movió de donde estaba. Entonces Mara le preguntó al antiguo príncipe: «¿Quién es testigo de tus grandes méritos?». En un gesto que muchas esculturas budistas celebran, Siddhartha bajó su brazo derecho hasta tocar la tierra, que tembló a modo de respuesta afirmativa. En este momento, el triunfo de Siddhartha estaba asegurado; entrando en una profunda meditación, contempló la naturaleza de la existencia y alcanzó la iluminación esa misma noche. Se convirtió en el Buda, «aquel que ha despertado».

El Buda estuvo siete días sentado bajo el árbol de Bodhi, experimentando la dicha de la libertad profunda o **nirvana**. Después, tras decidir enseñarle a los demás lo que había conocido, se levantó y encontró a los cinco ascetas con quienes antes había estado. En este punto, giró por primera vez «la rueda de dharma» y les enseñó la esencia de lo que había aprendido en forma de las Cuatro Nobles Verdades. Exponiendo los principios básicos de sus enseñanzas, estableció, a través de su propia vida, las reglas para una existencia monástica y un modelo de disciplina que habrían de seguir los futuros monjes. Tras un

largo periodo de magisterio y alcanzados los ochenta años, el Buda viajó a un bosquecillo cerca de la ciudad de Kushinagara. Allí se tumbó sobre su costado derecho y, tras urgir a sus seguidores a que fueran conscientes de la naturaleza transitoria de todo y a que trabajaran con diligencia en pos de la iluminación, permaneció totalmente consciente y llegó a lo que se llama el *Maha-Pari-Nirvana,* «la gran y completa emancipación». El Canon Pali del budismo Theravada hace hincapié en que la única influencia perdurable del Buda es el dharma —sus enseñanzas — y el **Vinaya** —la disciplina monástica—. El propio Buda desaparece sin legar influencias, dejando tras de sí solo un modelo para alcanzar la iluminación suprema y el nirvana.

Sin embargo, el *Sutra del loto,* presenta una visión muy distinta del Buda. Sin rechazar la visión histórica y personal del Buda que se expresa en los escritos Pali, la concepción Mahayana plasmada en el *Sutra del Loto* afirma que el Buda que vivió en la tierra en un particular lapso temporal se presentó en un «cuerpo fantasma», o en un cuerpo que auto-creó un ser que es cósmico y eterno. Es decir, su forma humana fue un medio habilidoso particular *(upaya)* para asistir a quienes necesitaban al Buda bajo esta apariencia. El budismo Mahayana desarrolló más tarde la noción de los tres cuerpos del Buda. Al Buda histórico se le considera el *Nirmana-kaya* o «cuerpo emanación» que se manifestó para el desarrollo espiritual de ciertos tipos de personas. El *Sambhoga-kaya* o «cuerpo de placer» es un cuerpo celestial en el que el Buda se aparece a los bodhisattvas, seguidores del Mahayana, en mundos celestiales puros del Buda y que se disfruta en las visiones. Pero el más importante de los tres cuerpos es el *Dharma-kaya,* que es un cuerpo cósmico que abarca la totalidad de la realidad. Es paradójicamente inexistente, y aun así toda existencia depende de él. Es incondicionado porque no está condicionado por el karma y el deseo, pero no es incondicionado porque tiene la capacidad de manifestar-

se como algo condicionado. Es infinito, inmutable, simultáneamente inmanente y trascendente, eternamente presente y se extiende por todos los lugares del universo. Además, las enseñanzas del Buda no se limitan a un tiempo y espacio particulares, sino que fluyen, son infinitas y polifacéticas. En el lenguaje Mahayana del *Sutra del loto,* los budistas no quedan huérfanos tras la muerte del Buda histórico, sino que son niños al cuidado de un padre compasivo que está directamente vinculado con el mundo, trabajando sin descanso para edificar seres humanos y desarrollarlos hacia la consecución última de su propia budeidad. El Buda del *Sutra del loto* es un salvador poderoso y activamente involucrado que piensa que «yo soy el padre de todas las criaturas y debo arrancarlos de las garras del sufrimiento y darles la dicha de la sabiduría infinita e ilimitada del Buda» (LS 88). Este Buda cósmico unificado es capaz de adoptar muchas formas diferentes en el mundo que sean apropiadas para salvar a tipos particulares de personas. «Los actuales Budas del universo, cuyo número es igual al de los granos de arena del Ganges […], aparecen en el mundo para el alivio de todas las criaturas» (LS 71). Como veremos, esta perspectiva sobre el Buda abre la puerta a muchas otras expresiones de religiosidad más allá de la disciplina monástica. En este contexto, por ejemplo, la veneración del Buda y otras prácticas similares de devoción son bienvenidas.

Teoría de la existencia

¿Qué es lo que el Buda enseñó sobre la existencia? Las respuestas a esta pregunta son variadas, pero casi todos los budistas reconocen un núcleo de enseñanzas que incluye la articulación de las tres marcas o características de la existencia. Esto es, el Buda explicó que la realidad humana se caracteriza por la transitoriedad (***anitya***), la carencia de un yo sólido (***anatma***) y

la insatisfacción (***dukkha***). Una percepción fundamental del budismo —bien representada en la historia de los cuatro signos que el príncipe Siddhartha encontró en el parque real— es que todas las cosas están sometidas a cambio. *Anitya,* la primera de las tres marcas de la existencia, nos dice mucho sobre la naturaleza del mundo en el que vivimos —a saber, que todo es transitorio o fugaz—. No hay nada sólido o autónomo en el mundo. Todo lo que nace muere; ninguna cosa, ser, idea, plan o estado mental perdura. Esto les genera una enorme ansiedad a los seres humanos, que siempre andan afanándose en alcanzar algo duradero y seguro. Pero nada en el mundo es permanente. Los budistas Theravadas no reconocen normalmente ningún dios, fundamento o ser creador, ningún «motor inmóvil» tras el continuo movimiento del mundo. El modo característico que tienen los budistas de expresar su visión de la naturaleza de la existencia consiste en decir que todo lo que surge lo hace de un modo que depende de otra cosa. Además, no solo todas las cosas están en continuo cambio, sino que sus cambios también efectúan cambios posteriores en otras cosas.

La idea de que nada es sólido ni autónomo se entiende mejor mediante la enseñanza del **origen dependiente**, que ilustra la radical interconexión de todas las cosas y la interrelación de todos los seres demostrando que todo lo que existe está supeditado a otra cosa. La tradición Theravada mantiene que, mientras estaba meditando bajo el árbol de Bodhi, el futuro Buda comprendió la naturaleza interdependiente de los estados del ser en términos de una cadena de causación de doce eslabones. La ignorancia humana conduce a formaciones mentales, lo que lleva a la consciencia individual, que conduce a la formación de una mente y cuerpo personales, que lleva a los seis sentidos, que lleva al contacto sensorial, que lleva a las sensaciones, que conduce a los anhelos, que conduce a los apegos, que lleva a desear convertirse en algo más, que lleva a volver a nacer, que lle-

va a envejecer y morir, que a su vez conduce a más ignorancia. La cadena de causación y sus doce eslabones explican el surgimiento de todas las cosas, seres y estados. En efecto, funcionan igual que el mito de la creación en otras tradiciones religiosas. Dado que la cadena de doce eslabones del origen dependiente no tiene un principio claro, a menudo el arte budista la representa como una rueda de doce dientes. Los artistas del budismo tibetano, por ejemplo, representan esta cadena como la rueda de la existencia, en la que cada una de las doce condiciones se ilustra con una imagen. El centro de la rueda está conducido por el odio, el engaño y el deseo, habitualmente representados por una serpiente, un cerdo y un gallo respectivamente; y la rueda en su conjunto se sostiene entre las mandíbulas y garras de Mara, el demoniaco gobernante de la existencia condicionada que lucha por mantener a todos alejados de la liberación. Las enseñanzas budistas pretenden disolver esta cadena de existencia radicalmente condicionada liberando al individuo de la trampa de la ignorancia (particularmente a través de las Cuatro Nobles Verdades), porque una vez que la conexión se quiebra, toda la cadena se desenlaza.

De acuerdo con las nociones budistas de la reencarnación, nuestra vida presente es solo una dentro de una larga sucesión de vidas. El lugar que uno ocupa en el mundo actual está determinado por el propio karma de cada uno. Es decir, el nacimiento de un individuo no es el resultado de un accidente, ni tampoco es decisión de un dios que premia o castiga; al contrario, es la consecuencia de las acciones intencionales que el individuo hizo en el pasado, las buenas y las malas. De nuevo, no hay dios creador en el budismo; se entiende que el karma por sí mismo es suficiente para impulsar el universo en su curso. Los budistas conciben muchos ámbitos distintos en los que uno podría haber nacido como resultado de la calidad de su acción kármica. La rueda de la vida tibetana que acabamos de mencio-

nar plasma los muchos mundos posibles en los que uno puede volver a nacer; además del ámbito humano, también el celestial y el infernal son posibles.

El budismo Mahayana del este de Asia sugiere una visión del mundo en cierto modo diferente de la que hallamos en el Canon Pali del budismo Theravada. Si bien es difícil hacer afirmaciones generales sobre las concepciones de la naturaleza del mundo que tiene el budismo Mahayana, la noción de *Dharmakaya* del Buda, una forma que es cósmica, eterna omnipresente y que está intensamente involucrada en el mundo, implica que puede haber algo incondicionado e inmutable en o tras el mundo. El Buda del *Sutra del loto* es ciertamente una presencia poderosa y sustancial que está en buena medida a cargo del mundo. Sin embargo, incluso este texto se abstiene de definir al Buda como un dios creador; al final, el budismo Mahayana afirma la insustancialidad del mundo.

Teoría de la naturaleza humana

La enseñanza de que no hay nada sólido en el mundo también se aplica al yo. La segunda marca de existencia enseña que no hay yo *(anatma)*. Una historia recogida en el Canon Pali sobre el encuentro entre un rey, Milinda, y un sabio monje llamado Nagasena expresa las nociones budistas sobre la naturaleza humana. Tras establecer que estará libre de castigo político por cualquier comentario que pudiera hacer, Nagasena pregunta por el medio de transporte mediante el que el rey ha llegado al encuentro. Tras conocer que ha llegado en carroza, el sabio monje le interroga por la naturaleza de su carroza (PC 131-132). «¿Es el eje la carroza?», pregunta el monje. El rey responde que no. «¿Son las ruedas la carroza?». De nuevo, el rey lo niega. La conversación continúa y Nagasena va recorriendo to-

da la carroza, identificando las partes individuales y preguntando si alguna parte concreta es la carroza. El rey sigue negando la idea de que cualquiera de los constituyentes individuales de la carroza sea la propia carroza. El monje llega a su objetivo principal:

> Alteza, si bien os he interrogado muy detenidamente, no he conseguido descubrir ninguna carroza. Efectivamente, alteza, la palabra carroza es ahora meramente un sonido vacío. ¿Qué carroza hay aquí? Alteza, decís una falsedad, una mentira: no hay carroza […]. Igual que la palabra «carroza» no es sino un modo de expresión para referirse al eje, ruedas, cuerpo, viga, y otros miembros constitutivos, situados en una cierta relación con el resto […], las palabras «ente vivo» y «Ego» (yo autónomo) no son sino un modo de expresión de la presencia de los cinco grupos de vinculación, pero cuando examinamos los elementos del ser uno por uno, descubrimos que en el sentido absoluto no hay ente vivo alguno que constituya la base para tales imaginaciones como 'Yo soy' o 'Yo' (PC 132-134).

Nagasena insiste en que el nombre de una persona no es «sino un modo de contar, un término, un apelativo, una designación conveniente, un mero nombre; porque no hay Ego (yo autónomo) que pueda hallar allí» (PC 129). Lo que quiere señalar es que la afirmación según la cual una persona consiste en un yo autónomo, inmutable y permanente es falsa. Ningún fundamento puede encontrarse en su favor.

Los «cinco grupos de vinculación» mencionados en la cita anterior se refieren a los cinco ***skandhas***, que alternativamente pueden traducirse como los cinco «agregados» o «componentes» que conforman una persona. Antes de examinar estos cinco componentes de una persona, es necesario entender que para los budistas, del mismo modo que no hay carroza separada de sus partes individuales, no hay «persona» aparte de estos cinco componentes. La enseñanza de los cinco agregados es un modo de explicar una persona en su integridad sin recurrir a la idea de «yo». Una vez examinados y analizados los cinco agregados, uno descubre que no hay nada tras ellos que pueda tomarse como centro sustancial o como «yo» permanente. La práctica budista pretende desmantelar la creencia no analizada (y falsa) en una individualidad separada o en la idea del yo. La auténtica existencia de cualquier noción de un ego, yo o alma como entidad eterna, independiente y absoluta, como sustancia

inmutable que está tras el mundo fenoménico cambiante, se niega con firmeza. De acuerdo con las enseñanzas del Buda, la idea de un yo es una creencia imaginaria que no se corresponde con verdad alguna.

Esto no significa que no haya un sentido de la auto-referencia, de la continuidad de la memoria, o de una relativa individualidad, sino que no hay una permanencia que subyazca en el ser. En vez de un ser permanente, el humano es una mente, un cuerpo y un sentido del yo que consiste en una secuencia de momentos sucesivos. En este sentido, un «ser» humano es en realidad más que un humano «que ha llegado a ser» humano. Además, la idea de un yo separado, que conduce al egoísmo y el egocentrismo, no solo es falsa, sino que produce muchos efectos dañinos; es la raíz de todo sufrimiento existencial (especialmente en relación con la muerte) y de problemas sociales, tales como el robo, la pobreza y la violencia —todos los cuales implican yoes separados que compiten entre sí—. Percatarse de que no hay un yo separado, por otro lado, puede llevar a un estado de bondad amorosa y altruista y a la compasión por los demás. De este modo, las enseñanzas budistas llevan a cabo un gran esfuerzo para erosionar y finalmente eliminar la idea de que uno posee una propia individualidad permanente.

El primero de los cinco *skandhas,* «componentes» o «agregados» de una persona, es la «forma» *(rupa),* el aspecto material de una cosa o persona. Se trata de la propia materia, o la sustancia de la que está hecha el mundo, constituida por átomos en constante cambio. En el contexto de una persona, el primer agregado de la «forma» es el cuerpo, incluyendo los seis órganos sensitivos (la mente forma parte de la lista de los sentidos en el budismo), así como sus objetos correspondientes en el mundo externo. El segundo *skandha* es el agregado de las «sensaciones» *(vedana),* el proceso psicológico resultante del contacto de una forma con otra forma, de los sentidos con sus corres-

pondientes objetos. Las sensaciones son los sentimientos producidos conforme el ojo entra en contacto con las formas visibles, el oído con los sonidos, la lengua con los sabores, la nariz con el olor, el cuerpo con los objetos tangibles y la mente con los objetos mentales, como por ejemplo los pensamientos. Estos pueden ser de tres tipos: agradables, desagradables y neutrales. El tercer agregado es la «percepción» *(samjna).* Cuando los seis órganos sensoriales entran en contacto con sus objetos correspondientes, se producen sensaciones que luego conducen al reconocimiento de objetos. Cuando uno toca una mesa con las manos y con los ojos, por ejemplo, no solo se producen sensaciones, sino que el resultado es la detección del objeto como «mesa». La percepción también tiene lugar en contacto con objetos mentales. Las percepciones, entonces, son los seis tipos de discriminaciones mentales que resultan de los seis tipos de sensaciones. El cuarto *skandha* es el agregado de las «formaciones mentales» *(sanskara).* Las formaciones mentales incluyen nuestras predisposiciones, actitudes y tendencias que conforman el carácter único de nuestra propia personalidad. Lo que se conoce como «**karma**» también se incluye en el agregado de las formaciones mentales. Las sensaciones y percepciones por sí mismas no producen efectos kármicos, sino que las formaciones mentales están atadas a actividades volitivas de pensamiento, palabra o acto, tanto buenas como malas, tales como la sabiduría o la arrogancia. Las formaciones mentales desempeñan un papel clave en la creación de nuestra existencia condicionada actual, y se necesita volver sobre ellas tras examinar el quinto agregado, la «consciencia» *(vijnana).* La consciencia se compone de momentos de percatación: no solo uno siente y percibe una mesa, por emplear el mismo ejemplo que antes, sino que ahora uno se percata de la mesa. Aunque algunas escuelas asiáticas de pensamiento religioso consideraron que la consciencia era el núcleo de un yo permanente, el Buda del Ca-

non Pali enseñó que la consciencia surge solo cuando uno de los seis órganos experimenta un objeto mediante los sentidos. La consciencia depende de las condiciones bajo las que surge y, por tanto, no es ni independiente ni permanente, sino que está igual de condicionada que los otros cuatro agregados.

Una segunda mirada al cuarto *skandha* resulta provechosa para entender mejor el modo en el que los cinco agregados se relacionan entre sí. Cuando interactúan los momentos de forma, sensaciones, percepciones y consciencia, que surgen y pasan, crean un residuo kármico o unas impresiones latentes llamadas *sanskaras* o formaciones mentales. Estas, por su parte, son las predisposiciones que generan y condicionan el surgimiento y desvanecimiento continuo de combinaciones adicionales de los otros cuatro agregados. La consciencia de un sujeto, entonces, está profundamente condicionada por las formaciones mentales. Una aventura romántica que se tuerce y hace amarga, por ejemplo, afecta muy a menudo al próximo devaneo amoroso que uno tenga, aun cuando en teoría se trata de dos relaciones completamente separadas. Hay algo que permanece e influye en la siguiente experiencia. Conducidas y condicionadas por impresiones inconscientes que están latentes, las combinaciones de forma, sensaciones, percepciones y consciencia fluyen a la vez que se auto-perpetúan. De nuevo, no hay motor inmóvil tras el movimiento; hay solo movimiento, solo cambio. Una cosa desaparece y condiciona la aparición de la siguiente en una serie de causas y efectos. Sin embargo, las formaciones mentales, que incluyen tanto los recuerdos conscientes como los inconscientes, proporcionan una conexión entre los momentos que surgen y se desvanecen de las combinaciones únicas de agregados.

Lo que esto significa es que la vida humana es, en efecto, muy breve. «Estrictamente hablando, la duración de la vida de un ser vivo es extremadamente breve, y dura solo mientras du-

re un pensamiento. Del mismo modo que la rueda de la carroza rueda solo sobre un punto de la llanta, y cuando está parada descansa solo sobre un punto, la vida de un ser dura solo el periodo que dura un pensamiento» (PC 150). El renacimiento o la reencarnación, entonces, sucede rápida y constantemente a cada momento de nuestras vidas. Tal y como confirman la biología, psicología y física contemporáneas, nuestros cuerpos y mentes cambian sin cesar. Los budistas explican con ayuda de una vela la idea de la simultaneidad de la continuidad y la discontinuidad en el proceso de reencarnación. Durante sus conversaciones posteriores, el sabio monje Nagasena le pregunta al rey Milinda si es la misma persona que era de niño. «Negativo, ciertamente, venerable monje. El joven, tierno, débil niño tumbado boca arriba era una persona, y mi yo adulto presente es otra persona» (PC 148). Aquí se subraya la discontinuidad. Pero Nagasena presiona al rey sobre este asunto y consigue hacérselo ver también en el caso de una persona. «Fui yo, su alteza, quien fue un joven, tierno, débil niño tumbado boca arriba, y fui yo quien ahora es adulto» (PC 148-149). Ahora es la continuidad lo que se subraya. ¿Cómo pueden ser verdaderas ambas afirmaciones? Los budistas emplean, como se ha dicho, la metáfora de una llama para ilustrar este punto. Si encendieras una vela y volvieras una hora después, ¿verías la misma llama o una distinta? Nagasena le pregunta al rey:

> «Es como si, alteza, un hombre fuera a prender una lámpara; ¿brillaría toda la noche?».
>
> «Ciertamente, venerable monje, brillaría toda la noche».
>
> «Dígame, alteza, ¿es la llama que vio la primera vez la misma que ve la segunda vez que la contempla?».
>
> «No, ciertamente, venerable monje».
>
> «¿Es la llama que vio la segunda vez la misma que ve la última vez que la contempla?».
>
> «No, ciertamente, venerable monje».
>
> «Dígame, entonces, alteza, ¿hubo entonces una llama la primera vez que miró, otra la segunda, y una tercera llama cuando la miró por última vez?».
>
> «No, ciertamente, venerable monje. Mediante la conexión con esa primera llama, hubo luz toda la noche».
>
> «Exactamente del mismo modo, su alteza, los elementos del ser se unen entre sí en una sucesión serial: un elemento perece, otro surge, sucediéndose los unos a los otros, por así decirlo, de manera

instantánea. Por tanto, no es ni como la misma persona ni como una distinta como llega el hombre a su última agregación de consciencia» (PC 149).

Lo que Nagasena quiere decir es que, igual que la llama que uno contempla cuando enciende una vela y la llama que uno contempla cuando vuelve una hora después son tanto una llama distinta como la misma llama, una persona ahora y esa persona hace diez años son tanto una persona distinta como la misma persona. La diferencia se debe al hecho de que una persona está en continuo cambio (los agregados de forma, sensaciones, percepciones y consciencia abarcan momentos que surgen y desaparecen), y la identidad se debe a los recuerdos conectados, a las predisposiciones, impresiones inconscientes y vínculos kármicos del agregado de las formaciones mentales. Al extender la metáfora de la vela para que incluya la llama recién prendida de una vela con otra vela —justo cuando la anterior está a punto de apagarse—, se proporciona una explicación del renacimiento o reencarnación que sigue a la muerte del cuerpo físico con las conexiones kármicas persistentes que determinan y condicionan la próxima vida.

Así que, ¿qué debemos concluir sobre las concepciones budistas de la naturaleza humana? Con claridad, el Buda trabajó duro para desmantelar la idea de un yo autónomo permanente. Pero, ¿hemos de entender la enseñanza de que no hay yo como una doctrina firme y absoluta? Cuando se le preguntó directamente al Buda si un alma existe o no, permaneció en silencio. Permítaseme cerrar esta sección con una afirmación extraída del Canon Pali que complica cualquier visión simplista de la noción budista del yo. Tras una sección en la que se expone la enseñanza de los cinco agregados y que confirma que no hay fundamento para un «yo», leemos:

> Sin embargo, quien abandone este conocimiento de la verdad y crea en una entidad viva deberá suponer que esta entidad viva o bien perecerá o bien no perecerá. Si supone que no perecerá, caerá en la herejía de la persistencia de las existencias; y si supone que perecerá, caerá en la de la aniquilación de las existencias […]. Decir «la entidad viva persiste» es quedarse lejos de la verdad; decir «la entidad viva es aniquilada» es pasársela de largo (134).

Esta afirmación, cuanto menos, le incita a uno a pensar profundamente sobre la auténtica naturaleza de la existencia.

Diagnóstico

¿Cuál es el problema básico de la existencia humana de acuerdo con las enseñanzas budistas? Esta pregunta nos lleva a las Cuatro Nobles Verdades, el auténtico corazón del *dharma* budista, el tema del que trata el primer sermón que Buda ofreció a los cinco ascetas en el parque de ciervos cerca de Benarés, y la clave para quebrar la cadena de causación de doce eslabones en el punto de la ignorancia. La Primera Noble Verdad establece que la vida es *dukkha;* esto es también la tercera marca de existencia. La palabra *dukkha* se traduce a menudo como «sufrimiento», pero quizás sea más preciso traducirla como «insatisfacción». Como vimos en la historia de la vida del Buda, esto es también algo que le ocurre a un príncipe privilegiado que lo tiene todo. *Dukkha* incluye sentimientos como la inseguridad, la incertidumbre, la carencia y la pérdida. Se refiere a un estado de ansiedad existencial básica acerca de la vida, a que las cosas son imperfectas y siempre tienen alguna mácula. Es también una respuesta a la impermanencia; lo bueno nunca dura. Los seres humanos están incómodos, ansiosos, frustrados, decepcionados y son vulnerables en un mundo en el que todo —incluido uno mismo— está en constante cambio y no hay nada a lo que aferrarse. Al igual que con otras enseñanzas budistas, la idea de que la vida es sufrimiento no ha de tomarse como una afirmación doctrinal definitiva sobre la naturaleza de la realidad, sino más bien como una aseveración acerca de la realidad experiencial de los seres humanos. El Buda no dijo que la vida fuera en último término *dukkha* y nada más que *dukkha,* sino más bien que la experimentamos como *dukkha*. Haciendo las veces de un sabio médico (y no de un metafísico), el Buda

diagnostica los problemas humanos como *dukkha* y procede a partir de ahí.

La literatura budista reconoce tres tipos de *dukkha*. En primer lugar, está el sufrimiento común, que comprende cosas como el envejecimiento, la enfermedad y la muerte. El sufrimiento común también incluye experiencias como la de hallarse en condiciones desagradables, la separación de los seres queridos, no obtener lo que uno desea y la tristeza. El segundo tipo de sufrimiento es el *dukkha* producido por el cambio. Incluso la experiencia de felicidad común sucumbe finalmente a una forma de sufrimiento producida por el cambio. El Buda no dice que no haya felicidad en la vida humana, sino que subraya el hecho de que la felicidad —como cualquier otra cosa— no dura y que, por tanto, no es plenamente satisfactoria. Cuando la felicidad se desvanece, aparece la infelicidad. El último tipo de sufrimiento es el *dukkha* que aparece en forma de estados condicionados, estando entre ellos fundamentalmente el estado de turbulencia que crea un falso sentido del yo. El énfasis que el budismo pone en el *dukkha* no hace que sea una religión pesimista; el budismo simplemente hace hincapié en la necesidad de realizar en primer lugar una evaluación realista de la condición humana común como algo que se caracteriza por el sufrimiento para, a partir de aquí, ir más allá de él.

Después de diagnosticar la condición humana como *dukkha,* el Buda, igual que un médico eficiente, prosigue identificando la causa de nuestra enfermedad. La Segunda Noble Verdad afirma que la causa de nuestro sufrimiento es el «deseo» o el «apego» *(tanha)*. Nuestro problema es que tratamos de aferrarnos a cosas y experiencias a las que por su naturaleza no podemos aferrarnos. El *dukkha* lo causa un yo en constante cambio que intenta desesperadamente mantenerse asido a un mundo en constante flujo; es el resultado de un yo inexistente que trata de poseer cosas que por definición no pueden ser permanente-

mente poseídas. La esencia de la vida es el cambio, mientras que la esencia de aferrarse a algo es evitar el cambio. Es importante el hecho de que este asimiento debe verse como un tipo de apego egoísta. El apego es un acto de tozudez motivado por la idea de que existe un yo separado y permanente. Es la expresión de un intenso deseo de perpetuar el yo. Es una sed que la voluntad tiene de ser, de existir, de hacerse más y más, de crecer y crecer, de acumular sin pausa, de tener cada vez más. Y todo esto conduce a un sufrimiento permanente y condicionado.

Prescripción

¿Qué debemos hacer con la condición humana, sufriente de acuerdo con el pensamiento budista? ¿Es posible escapar de la experiencia del *dukkha* y, en ese caso, cómo se logra? Estas preguntas nos llevan a la Tercera y Cuarta Nobles Verdades. El Buda no deja a sus seguidores en un estado de desesperanza. Todo lo contrario: afirma que existe un estado saludable más allá de la ansiedad existencial del *dukkha*. La Tercera Noble Verdad afirma que hay un cese del *dukkha,* lo que, claro está, implica el fin del apego. La Tercera Noble Verdad, en efecto, niega la Primera Noble Verdad, y de ahí la importancia de ver las enseñanzas budistas como algo útil solo en la medida en la que son aplicables.

El último estado en el budismo recibe el nombre de «nirvana». La palabra «nirvana» significa literalmente «que se apaga» o «que se extingue», como cuando se apaga o se extingue una llama. En este contexto, se refiere a la extinción del *dukkha* por medio de la extinción del fuego del apego *(tanha).* Esto lleva al estado dichoso de nirvana. Cuando se extinguen los apegos, desparece el *dukkha,* y el resultado es el nirvana. Esta es la más

alta meta de la práctica budista, y tal vez sea esto todo lo que puede decirse sobre ella. Los escritos budistas advierten una vez tras otra de que el nirvana nunca puede definirse completamente mediante palabras. Se dice que describir el nirvana a quien no lo haya experimentado es como una tortuga tratando de describirle a un pez qué es caminar sobre tierra firme. No hay nada en la experiencia del pez que pueda hacerle entender conceptualmente qué es la tierra. Lo mismo sucede con el nirvana, que está por completo más allá de la experiencia ordinaria. Sin embargo, a pesar de las advertencias, ha habido intentos de definir el nirvana. Quizás el mejor modo de hacerlo sea como una libertad absoluta, pero también se lo ha presentado como «lo incondicionado», «la verdad», «la dicha» o «la realidad última». Es la libertad para ver las cosas como realmente son, emancipadas de las distorsiones limitantes de las auto-proyecciones. Es una serena liberación de las ansiedades existenciales que atormentan nuestra vida, como las que llevaron al joven príncipe Siddhartha a abandonar su palacio. Lejos de la autoaniquilación pesimista del nihilismo, se considera que el nirvana es un estado dichoso y dinámico en el que todo el odio, el engaño y el deseo han sido erradicados. El nirvana es un estado religioso sublime que puede experimentarse en esta misma vida, tal y como lo demuestran las biografías sagradas del Buda al señalar que vivió más de cuarenta años tras alcanzar la iluminación del nirvana bajo el árbol de Bodhi.

Llegamos ahora a la Cuarta Noble Verdad, la prescripción de poner fin a la enfermedad del *dukkha,* la medicina que nos permite alcanzar el estado de salud suprema que es el nirvana: el **Camino Óctuple**. Este camino también es conocido como la «Vía intermedia», dado que se sitúa entre los dos extremos que suponen una vida dedicada a satisfacer los placeres comunes, como la que representa el palacio en la historia de la vida del Buda, y un ascetismo excesivo que ejemplifica la dura rutina

que el futuro Buda practicó con los cinco ascetas en el bosque. Algunos caminos espirituales que tienen su origen en la India —como las prácticas de los ocho limbos del yoga clásico— han de recorrerse de forma sucesiva, igual que uno va subiendo una escalera peldaño a peldaño; pero el Camino Óctuple está compuesto de ocho prácticas que han de realizarse de forma simultánea, igual que uno seguiría los radios de una rueda de ocho radios al mismo tiempo que su eje central. El Camino Óctuple aborda tres preocupaciones fundamentales: la conducta ética *(sila),* que se basa en el concepto de amor universal y compasión por todos los seres vivos; la disciplina mental *(samadhi),* que culmina en la comprensión meditativa de la verdadera naturaleza del yo y del mundo; y la sabiduría *(prajna),* que tiene que ver con el establecimiento de una correcta comprensión de la realidad y que se alcanza con la Iluminación. En general, puede decirse que el Camino Óctuple pretende cultivar un comportamiento que no esté guiado por la idea del yo.

La conducta ética incluye tres prácticas del camino: el *Discurso Correcto* quiere decir que se debería hablar de tal manera que se beneficiara a todos los seres. Uno debería hablar en el momento y tiempo adecuados y abstenerse de mentir o de practicar un tipo de discurso severo, ponzoñoso o inútil. Si uno no tiene nada que decir, debería guardar «noble silencio». La *Acción Correcta* implica el cultivo de una conducta pacífica, honorable y moral en uno mismo y en los demás. Esta conducta evita matar, robar, engañar, practicar sexo ilícito y consumir estupefacientes. La *Subsistencia Correcta* se refiere a ganarse la vida u obtener beneficios de un modo que no implique dañar a otros seres o actuar en detrimento de su bienestar. Ejemplos de una subsistencia errónea son la fabricación y venta de armas, la matanza de animales y la producción de estupefacientes o venenos.

La disciplina mental comprende las siguientes tres prácticas: el *Esfuerzo Correcto* supone aplicarse de manera enérgica a generar y cultivar estados mentales saludables. Para superar los estados no saludables, uno debería canalizar su energía hacia el desarrollo de todos los aspectos de la vida budista. La *Concienciación (meditación – mindfulness) Correcta* es una práctica meditativa en la que uno aspira a tomar consciencia cuidadosamente de su cuerpo, de sus sentimientos, de su mente y pensamientos. A menudo se la considera el aspecto más crítico del camino. La meditación *mindfulness* implica habitualmente prestar atención a la respiración mientras se busca una penetración más y más profunda en la naturaleza de la realidad en tanto que algo que lleva el signo de la insatisfacción, la fugacidad y la carencia de un yo sólido. Toda práctica budista podría resumirse como: ¡Toma siempre consciencia! La *Concentración Correcta* difiere de las prácticas de meditación a las que se ha aludido con anterioridad en el hecho de que implica el cultivo de estados meditativos mediante la técnica de calmar la mente y concentrarla en un solo punto. Hay, entonces, dos tipos de práctica meditativa que se mencionan en los escritos budistas. Una implica retirar los sentidos de la experiencia sensorial ordinaria y apartar la consciencia de su amplio espectro habitual para lograr restringirla a la concentración en un único punto. En vez de concentrar o de bajar la persiana de la consciencia, la otra práctica meditativa pretende expandirla al máximo, de tal manera que uno se vuelva plenamente consciente de la realidad tal y como realmente es y logre una visión profunda de la naturaleza del mundo y del yo. Si se hiciera explotar un globo detrás de una persona que se encontrara en un estado normal, lo más probable es que esa persona diera un respingo. Si se hiciera explotar una serie de globos, lo normal sería que esa persona reaccionara cada vez con menor intensidad al estallido de los globos hasta que se habituara al sonido. Si se hiciera explotar un globo de-

trás de una persona inmersa en una profunda meditación, no habría presumiblemente reacción alguna, dado que los sentidos y consciencia de esa persona han sido retirados. Sin embargo, si se hiciera explotar un globo detrás de una persona inmersa en una meditación tipo *mindfulness,* la persona reaccionaría y, lo que es más, continuaría reaccionando a cada uno de los estallidos de la serie, experimentando cada uno como un acontecimiento nuevo y único.

La sabiduría incluye el *Pensamiento Correcto* y la *Comprensión Correcta*. El *Pensamiento Correcto* implica pensamientos de desapego altruista, pensamientos que trascienden la idea del yo o, simplemente, pensamientos afectuosos. La *Comprensión Correcta* significa comprender las cosas como realmente son. Implica armonizar la propia mente con la naturaleza última de la realidad caracterizada por las tres marcas de la existencia. Lo primordial de esto es que significa entender las Cuatro Nobles Verdades, puesto que es esta enseñanza la que explica cómo son las cosas realmente. Así, hay algo deliciosamente circular en las enseñanzas budistas: la Cuarta Noble Verdad es el Camino Óctuple, y el octavo aspecto de este camino consiste en comprender las Cuatro Nobles Verdades, que son el tema principal del primer sermón de Buda.

Caminos diferentes

Además de entender la complejidad de la práctica budista de acuerdo con del Camino Óctuple, es importante apreciar la gran variedad que existe dentro del budismo. Ya solo en el marco del budismo Theravada existen dos maneras muy diferentes de ser budista: una para los monjes y otra para los laicos. La disciplina monástica budista se define fundamentalmente por el Vinaya, a saber, las doscientas veintisiete reglas que rigen la

vida del monje. Si bien la palabra «disciplina» puede tener connotaciones negativas en algunos contextos, aquí quiere decir un modo de actuar que no está motivado por el deseo personal o el interés propio. La disciplina tiene que ver con la voluntad y los actos volitivos, esto es, con el karma. Mientras que las acciones comunes son autónomas y produce un karma condicionante, las acciones disciplinadas —aquellas producidas sin el lastre del yo— no producirán subsiguientes acciones condicionadas o karma. Las acciones desconectadas que no están motivadas por el deseo personal no producen más vínculos ni servidumbres; son así un camino hacia la libertad. Dicho de modo sencillo, las acciones elaboradas de la disciplina monástica llevan a la acción desinteresada, a la acción desprovista del yo. A los monjes budistas no les preocupa tanto actuar de manera pragmática cuanto de manera armoniosa con la realidad superior. Además, no solo se preocupan por alcanzar la libertad sino también por lograr una experiencia particular representada por la iluminación del Buda. Esto quiere decir que la disciplina budista pretende seguir las huellas del Buda lo más esmeradamente posible, puesto que el modo de vida perfeccionado que el despertar del Buda manifestó de forma espontánea se concibe como el auténtico modelo para la disciplina monástica. Esto es, la forma de ser del Buda y el modo de vida monástico son las dos caras de una misma moneda; la diferencia está en la motivación. Las acciones del Buda son la expresión natural de una mente disciplinada, mientras que las acciones del monje son un medio diseñado a propósito para crear una mente disciplinada; pero en ambos casos, las acciones son idealmente las mismas.

Sin embargo, la búsqueda de una forma de ser perfeccionada requiere el entorno controlado del monasterio y el apoyo de los laicos que no han tomado los hábitos. Los budistas laicos son aquellos que han aceptado los cinco preceptos budistas pero

que no aspiran en su vida a la meta superior del nirvana; más bien, se esfuerzan por mejorar su dotación de karma en esta vida y en la siguiente generando un buen mérito kármico. Entonces, hay en realidad dos metas en la sociedad budista: los monjes buscan activamente el nirvana, mientras que los laicos se ocupan de establecer una base que en el futuro les permita acumular méritos beneficiosos. La relación entre los monjes y los laicos ha de ser de mutuo apoyo. Los laicos les proporcionan comida y ropa a los monjes a cambio de al menos tres cosas importantes: los monjes enseñan el dharma budista, son un modelo de vida y proporcionan un campo productivo para lograr méritos. Los monasterios budistas en Sri Lanka y en el sudeste asiático están a menudo ubicados cerca de lugares poblados para facilitar la ronda diaria de los monjes que piden comida. Las puertas del monasterio se abren a los laicos regularmente, de modo que puedan escuchar a los monjes declamar los textos budistas, oír el sermón sobre la vida y enseñanzas del Buda y recibir los cinco preceptos: no matar, no robar, no mentir, no consumir estupefacientes y no realizar prácticas sexuales ilícitas. De este modo, los monjes influyen activamente en el estilo de vida de la sociedad budista seglar en tanto que maestros activos. Asimismo, en la medida en la que los monjes budistas mantienen el Vinaya o disciplina monástica, se reclaman legítimos depositarios del camino espiritual trazado por el Buda. Dado que lo manifiestan públicamente mediante una serie de rituales, los monjes declaran formalmente la presencia eterna del dharma del Buda y afirman su papel como sucesores de su autoridad en materia de espiritualidad. El resultado es que los monjes proporcionan un modelo de perfección para la sociedad más amplia en la que viven y constituyen campos legítimos para hacer méritos. Dado que los monjes siguen los pasos del Buda e imitan su manera de estar en el mundo, establecen un modelo concreto y empíricamente observable para los laicos

que tienen trato con ellos. Los laicos devotos, por su parte, proporcionan otro tipo de modelo para los integrantes de la sociedad que no han aceptado los cinco preceptos. Así, puede observarse una línea paradigmática que se remonta al Buda pasando por los monjes y, en menor grado, por los laicos. Además, proporcionar comida, ropa o techo a la comunidad de monjes, lo cual se considera un terreno rico y fructífero para hacer buenos méritos kármicos, se convierte en una prometedora ocasión para que los laicos desarrollen su espiritualidad mientras se preparan para superarse en esta vida y en la siguiente.

La considerable variedad de tendencias que existe en el budismo puede apreciarse aún mejor cuando examinamos un texto Mahayana como el *Sutra del loto*. Los budistas Mahayanas consideran que su visión es «superior» por varias razones. Está abierta a todos, incluye una compasión sin límites y tiene una meta más alta. El budismo Mahayana del *Sutra del loto* difiere ampliamente del budismo Theravada. Ya hemos visto que los budistas Mahayanas tienen una visión diferente del Buda: mientras que el budismo Theravada se orienta hacia la comprensión histórica del Buda, el *Sutra del loto,* sin rechazar esta comprensión, afirma que si el Buda vivió sobre la tierra en un particular lapso de tiempo, lo hizo en un «cuerpo emanación» de un ser que es cósmico y eterno y que se puede manifestar de muy diversas formas. Pero hay más diferencias. El ideal Theravada de perfección humana es el que alcanza el monje, o *arhat,* que trabaja con diligencia en aras de su propia iluminación, mientras que el ideal mahayana de perfección humana es el *bodhisattva,* literalmente «ser de iluminación». El bodhisattva es alguien que hace un doble voto: ser una realización de la budeidad pero no entrar en el nirvana final antes de que todos los seres hayan sido liberados. En vez de desaparecer de la existencia del mundo al final de su vida, como hacen los *arhats,* los bodhisattvas persiguen diversos perfeccionamientos *(paramitas)* y de-

dican su vida bodhisattva y las vidas siguientes como Budas al acto compasivo de ayudar a los otros a lograr la liberación de la iluminación.

Entre las perfecciones que persigue un bodhisattva ocupa un lugar importante la perfección de la sabiduría. Esto se refiere específicamente a lograr un conocimiento de la «**vacuidad**» *(sunyata)* de todos los factores de la existencia. Los budistas mahayana sostienen que todos los aspectos de la existencia están «vacíos de un ser propio» *(svabhava);* se trata de otra manera de decir que todo es radicalmente interdependiente y está interconectado. El *Heart Sutra* afirma que el agregado de «forma es vacuidad y la vacuidad es forma». Esto es cierto para los cinco agregados que constituyen una persona. En cierto sentido, el bodhisattva mira simultáneamente a través de dos lentes en apariencia incompatibles: a través de la lente de la sabiduría el bodhisattva ve que no hay seres independientes; a través de la lente de la compasión el bodhisattva decide salvar a todos los seres. La enseñanza según la cual la forma es vacuidad no significa que la materia no exista, sino que busca decirnos algo sobre la naturaleza de la materia. La vacuidad no es una realidad última que trascienda todas las formas de existencia, sino que todas las formas de existencia están ellas mismas vacías. La vacuidad entendida de este modo no dual defiende en último término el valor de este mundo y de todos los seres. Esta es la reveladora sabiduría del bodhisattva que fundamenta una espléndida compasión por todos los seres. En los textos mahayama, a menudo se contrapone la figura del bodhisattva de gran compasión y sabiduría con el *arhat,* que se caracteriza en este contexto como un monje altivo, frío y centrado en sí mismo.

Además, el concepto del dharma, o de las enseñanzas del Buda, se expande. Si el Buda existió solo en el norte de India durante el siglo VI a.C., entonces sus enseñanzas serían finitas y estarían completas tras su muerte. Por otro lado, si el Buda existe

en todo momento, sus enseñanzas son infinitas y continúan por siempre. En consecuencia, el dharma se correspondería con las enseñanzas en desarrollo de un ser omnipresente. Muchos de los sutras Mahayanas dicen presentar una enseñanza que se da solo cuando el tiempo y el lugar son adecuados para la revelación de una sabiduría avanzada. El *Sutra del loto* considera que el dharma es «infinito, ilimitado y sin precedentes» (LS 52), y considerablemente variado de un modo adecuado para la gran variedad de disposiciones humanas existentes. Adicionalmente, mientras que la meta suprema del budismo Theravada es una pérdida de consciencia final respecto del mundo, los textos del budismo Mahayana hablan a menudo de aprehender la «naturaleza del Buda». Pero incluso cuando se emplea el término «nirvana», este se entiende de forma muy diferente.

Una de las afirmaciones del budismo Mahayana que resulta sorprendente es que la meta suprema del nirvana y de la existencia ordinaria *(samsara)* son la misma. El *Sutra del loto* lo dice así: «Toda existencia, desde el comienzo, tiene siempre la naturaleza del nirvana» (LS 66). En consecuencia, algunas escuelas del budismo Mahayana tienen una visión de la consciencia distinta de la que presentan los textos Theravada. Estas escuelas mantienen que antes de verse afectada por las influencias condicionantes y distorsionadoras de las formaciones y corrupciones de la mente, la consciencia existe en su verdadera esencia como una luminosidad pura que es la base de la budeidad. El propósito, pues, es desvelar lo que ya está ahí. Se dice que el nirvana es inalcanzable por al menos dos razones. En primer lugar, es inalcanzable porque no es algo objetivo o una meta objetiva a la que se puede llegar. En segundo lugar, no puede lograrse porque ya se ha logrado. Esforzarse en lograr el nirvana o la budeidad en otro sitio se compara en el budismo del este de Asia con el proceso de buscar un buey mientras uno va a

lomos de uno. Las implicaciones que esto posee para la práctica del budismo son inmensas.

En el *Sutra del loto,* se cuenta una historia sobre un hombre que fue a visitar a un amigo y mientras estaba con él se emborrachó hasta el punto de quedarse dormido. El amigo del hombre tenía que marcharse para llevar a cabo unos negocios de carácter oficial, pero antes de irse cosió una joya de valor incalculable dentro de la chaqueta del hombre como regalo. Cuando el hombre se despertó, se dispuso a viajar a una tierra extranjera para ganarse la vida trabajando extremadamente duro y así poder llegar a fin de mes. Un tiempo después, volvió a ver a su amigo, quien se quedó horrorizado al saber que el hombre había estado trabajando tan duro mientras llevaba consigo en todo momento una joya de valor incalculable cosida a su chaqueta.

> ¡Vaya! Hombre, ¿cómo es que has llegado a hacer esto para ganarte el pan y el abrigo? En mi deseo de que vivieras con comodidad y satisficieras tus cinco sentidos, cosí una joya de valor incalculable a tu traje en tal año, tal mes y tal día. Ahora igual que antes la joya está ahí y tú, ignorándola, estás esclavizado y lleno de preocupaciones para poder subsistir. ¡Pero qué estúpido! Ve ahora y cambia esa joya por lo que necesites y haz lo que desees, libre de toda pobreza y carestía (LS 177).

El texto deja claro que la valiosa joya es la idoneidad para la budeidad y que la miseria que el hombre ha cosechado con el sudor de su frente es la meta inferior que se alcanza mediante la disciplina monástica estrecha de miras. Si hubiera sabido la verdad, el hombre no habría tenido que trabajar duro para subsistir, ya que llevaba consigo en todo momento un obsequio infinitamente valioso. De hecho, sus penalidades hicieron que no se diera cuenta de lo que llevaba consigo. Una historia similar se encuentra en el *Sutra del loto*. La historia trata de un rey y su joven hijo, que escapa de casa, olvida sus orígenes y acaba sumido en la pobreza. El hijo obstinado también trabaja duro para ganar un parco salario (es decir, el nirvana del *arhat)* hasta el día en el que encuentra el camino de regreso a casa y se da cuenta de que, como hijo del rey que es, posee una infinita riqueza (es decir, la naturaleza del Buda) (LS 110-115). Ambas

historias apuntan a lo mismo: que uno no tiene que trabajar para alcanzar la naturaleza del Buda, sino que lo que uno necesita es meramente percatarse de lo que ya es. Los *arhats* del *Sutra del loto* llegan a entender que «desde el comienzo somos en realidad hijos del Buda, solo que nos hemos regodeado en asuntos menores» (LS 115). Desde la perspectiva mahayana, la actividad orientada hacia un fin de la disciplina monástica que busca el nirvana fuera de uno mismo distrae la atención del aquí y ahora y cierra el paso a la aceptación de lo que verdaderamente es. En la medida en la que una concepción del nirvana postula un mundo perfecto fuera del mundo presente, crea insatisfacción con la existencia presente y en consecuencia puede considerarse en su forma más radical como una causa de *dukkha*. Un eslogan del budismo Theravada podría ser «Mantente siempre en guardia», mientras que el budismo Mahayana diría «Mantente en buenas relaciones con cualquier cosa que llegue».

Si bien el budismo Theravada entiende que el camino de perfección es uno, tal y como lo define el Vinaya, el budismo mahayana del *Sutra del loto* reconoce innumerables caminos para realizar la naturaleza del Buda. Además de la práctica monástica estricta, esto abre la puerta a un mundo de rendición devocional a Buda como salvador y a varias formas de culto en el templo. Incluido entre las innumerables vías para alcanzar el propósito último, el *Sutra del loto* afirma que

> incluso alguien que, distraído, haya rendido tributo aunque sea con una única flor, a las imágenes representadas podrá ver gradualmente innumerables budas. O quienes hayan rendido culto, fuera meramente entrelazando las manos, o aun solo alzando una de ellas, o reclinando levemente la cabeza, honrando las imágenes verán gradualmente innumerables budas, alcanzarán el Camino supremo […]. Si alguien, aunque fuera por descuido, entra en una estupa o en un templo y murmura tan solo una vez «Namah Buddha», habrá alcanzado el camino del Buda (LS 59).

Junto con estas formas de budismo que se basan en la autodisciplina para alcanzar la iluminación, encontramos entonces varias otras formas que entienden que el camino espiritual consiste en la confianza en un Buda todopoderoso y salvador. Dentro del budismo japonés, estos dos enfoques se denominan,

respectivamente, *jiriki* («por el poder de uno mismo») y *tariki* («por el poder de otro»).

Las mujeres en el budismo

El budismo, como todas las grandes religiones del mundo, abarca una enorme diversidad. Sería entonces difícil dirigir una crítica al budismo como un todo, dado que cualquier observación que se hiciera sería con toda probabilidad negada por alguna forma de budismo. En lugar de hacer esto, concluiremos este capítulo con unos pocos comentarios sobre la posición de la mujer en el budismo tal y como se la representa en el Canon Pali y en el *Sutra del loto*. En general, el feminismo occidental ha señalado que en las formas tradiciones de budismo monástico las mujeres han sido vistas como seres espiritualmente inferiores y como tentadoras de los monjes varones. Los textos monásticos han plasmado a las mujeres como seres sexualmente desenfrenados que poseen tendencias animales ausentes en los hombres. El Buda de los textos Pali recomienda a los hombres evitar el contacto con las mujeres tanto como sea posible. Un pasaje del Canon Pali ilustra bien la visión algo ambigua de las mujeres que se da desde una perspectiva monástica. En una sección del texto que aborda la admisión de las mujeres en la orden monástica, una tía materna del Buda llamada Gotamid le pregunta a Aquel que ha despertado si podría retirarse de la vida doméstica para llevar una vida monástica. El Buda responde: «Ya basta, oh Gotamid, no pidas que las mujeres se retiren de la vida doméstica para llevar una vida fuera del hogar, bajo la Doctrina y la Disciplina anunciadas por El Tathagata» (PC 441). Viéndola triste y alicaída, Ananda, discípulo próximo de Buda, interviene en favor de Gotamid y se dirige él mismo a Buda. En primera instancia, el Buda repite su rechazo a que las mujeres entren en la orden, pero Ananda cambia su táctica y le

pregunta sobre la aptitud de las mujeres para alcanzar los estados más elevados, incluyendo el estado último de un *arhat* (aquí traducido como «santidad»). El Buda responde a esto: «Las mujeres son competentes, Ananda, si se retiran de la vida doméstica para llevar una vida fuera del hogar, bajo la Doctrina y la Disciplina anunciadas por El Tathagata, para alcanzar el fruto del no retorno, para alcanzar la santidad» (PC 444). Tras admitir esto, el Buda acuerda admitir a las mujeres en la vida monástica bajo la condición de que acepten ocho reglas adicionales, todas ellas diseñadas para mantenerlas a distancia de los hombres y subordinadas a ellos. Sobre esta base, sabemos entonces que, según los textos Pali, a las mujeres se les permitía acceder a la orden monástica y, además, se las consideraba capaces de lograr la meta espiritual suprema. Sin embargo, esto tiene un coste. El Buda le explica a Ananda que si no se hubiera dejado que las mujeres accedieran a la orden, el dharma budista habría permanecido totalmente intacto durante mil años, pero, dado que se les ha permitido entrar en la orden, el dharma budista solo duraría quinientos años. «Igual, Ananda, que cuando la enfermedad llamada añublo cae sobre un floreciente campo de arroz, ese campo de arroz no perdura mucho tiempo, exactamente del mismo modo, Ananda, cuando las mujeres abandonan la vida doméstica para adoptar una vida fuera del hogar, bajo la doctrina y la disciplina, esa religión no perdura mucho tiempo» (PC 447). Si bien debemos tener cuidado para no mezclar la representación de las mujeres que aparece en los escritos budistas con ninguna realidad social a ras de suelo, el punto de vista que acaba de expresarse es obviamente muy problemático desde una perspectiva moderna. Buena parte de estos problemas parecen tener que ver con el proyeccionismo masculino. Por otro lado, muchos budistas Theravadas señalan que el Buda creó la orden de las mujeres para hacer que fueran independientes de la de los hombres y asegurar así su libertad respecto

de la dominación masculina; además, los textos mencionan a muchas mujeres santas y a buenas hijas del Buda.

El *Sutra del loto* sale algo mejor parado en su actitud hacia las mujeres. El texto aboga por una salvación universal que incluya a todos, lo cual claramente incluye a las mujeres. El *Sutra del loto* reconoce a las mujeres virtuosas como «buenas hijas» y las considera maestras habilidosas y potenciales *bodhisattvas,* si bien puede seguir existiendo un sentido residual según el cual están mejor bajo la guía de un «buen hijo» de sexo masculino. Sin embargo, el Buda del *Sutra del loto* establece que el lugar de las mujeres virtuosas está junto al de los hombres virtuosos: «Si hay alguien que pregunte qué tipo de ser vivo se convertirá en un Buda en el futuro, deberías mostrárselo […]. Si los buenos hijos y las buenas hijas reciben y mantienen, leen y recitan, exponen, copian incluso una única palabra del sutra de la flor de loto […], esa gente será admirada por todos los mundos; y si rindes homenaje a los tathagathas, de igual modo deberías rendírselo a ellos» (LS 187). Hoy, conforme el budismo sigue estableciéndose en nuevos países y culturas a lo largo y ancho del mundo, las mujeres están haciéndose nuevos huecos en una tradición que ha sido dominada por los hombres durante mucho tiempo.

Lecturas adicionales

El *Canon Pali* (PC) está disponible en diferentes formas y traducciones. Todas las citas y referencias provienen de la selección de Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations* (Nueva York, Antheneum, 1974), ya que esta edición de bolsillo sigue estando fácilmente disponible en varios sellos editoriales.

Hay varias traducciones del *Sutra del loto* (LS). Las citas y referencias provienen de Bunno Kato, Yoshiro Tamura y Kojiro

Miyasaka (trad.), *The Threefold Lotus Sutra* (Nueva York, Weatherhill, 1984).

Para una visión general del budismo, consúltese Donald W. Mitchell, *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience* (Nueva York, Oxford University Press, 2008); Richard H. Robinson, Willard L. Johnson y Thanissaro Bhikkhu, *Buddhist Religions: A Historical Introduction,* 5.ª ed. (Florence, KY, Wadsworth/Thomson, 2004); y Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990).

Para saber más sobre el budismo Theravada, véase Robert C. Lester, *Theravada Buddhism in Southeast Asia* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1973); Walpola Rahula, *What the Buddha Taught* (Nueva York, Grove Press, 1974; muchas otras ediciones están disponibles, incluyendo una edición *online);* y Kate Crosby, *Theravada Buddhism: Continuity, Diversity, and Identity* (Hoboken, NJ, Wiley-Blackwell, 2013).

Para saber más sobre el budismo Mahayana, véase Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1989).

Para saber más sobre las mujeres en los textos budistas, véase Diana Y. Paul, *Women in Buddhism* (Berkeley, University of California Press, 1985); y José Ignacio Cabezón (ed.), *Buddhism, Sexuality, and Gender* (Albany, State University of New York Press, 1992).

Palabras clave

anatma, anitya, Buda, Camino Óctuple, origen dependiente, Cuatro Nobles Verdades, *dharma, dukkha,* karma, nirvana, *skandhas,* vacuidad, Vinaya.

1. Dado que las enseñanzas budistas no pretenden ser dogma, ¿qué son y por qué es esta distinción necesaria?

2. ¿Qué papel desempeña la historia de la vida del Buda en la filosofía budista?

3. ¿Cuáles son las principales divergencias entre la visión Theravada y Mahayana del Buda, y cuáles son algunas de las implicaciones clave de ellas?

4. ¿Qué quieren decir los budistas cuando hablan de la interrelación de todos los seres, y qué nos dice esto sobre la concepción del yo del budismo?

5. ¿Qué ventajas crees que tiene la enseñanza budista del no-yo *(anatma)* sobre la noción de un yo permanente y autónomo?

6. ¿Cuál es la causa y la naturaleza de nuestro condicionamiento limitador de acuerdo con el budismo? ¿Cuál es la salida a este problema?

Capítulo 4

Platón: el gobierno de la razón

Comencemos nuestro examen de las teorías occidentales sobre la naturaleza humana considerando la filosofía de Platón (427-347 a.C.). Aunque sus inicios se remontan hasta los dos milenios y medio de años, durante los comienzos griegos de la filosofía occidental, el pensamiento platónico sigue teniendo en la actualidad una gran vigencia. Platón fue uno de los primeros en sostener que el uso imparcial pero sistemático de nuestra razón es capaz de mostrarnos el mejor modo de vivir. Pero no era un filósofo puramente racional, ya que en algunos de sus diálogos, construidos con maestría artística y estilística, sugiere que necesitamos que una visión de la bondad y la belleza más allá de nosotros mismos nos inspire. Una concepción clara de la virtud y la felicidad humanas que esté basada en una auténtica comprensión de la naturaleza del hombre es para Platón el único camino a seguir para alcanzar la felicidad y la estabilidad social. Su pensamiento ha ejercido un influjo importante en la teología cristiana a través de Plotino y de San Agustín (véase el Interludio histórico).

La vida y la obra de Platón

Platón nació en el seno de una influyente familia en la ciudad-Estado *(polis)* de Atenas, que por aquel entonces disfrutaba de una gran prosperidad económica gracias a su imperio y comercio y que, en una cierta etapa, desarrolló un admirable sistema democrático de gobierno. Recordamos, sobre todo, la ciu-

dad de Atenas como un centro de avances inusitados en la indagación intelectual, entre los que se contaban la escultura, el teatro, la historia, la matemática, la ciencia y la filosofía. Una de sus más destacadas figuras fue el gran filósofo de la moral Sócrates, cuyas enseñanzas tanto impresionaron al joven Platón. Pero estos pensadores vivieron en un periodo políticamente convulso para Atenas: la guerra con Esparta terminó en una desastrosa derrota, y a esta le siguió una tiranía. Cuando una nueva facción llegó al poder, Sócrates cayó bajo sospecha por causa de su asociación con ciertas personas. Sometido a juicio, fue condenado a muerte en el año 399 a.C. bajo la acusación de atentar contra la religión del Estado y de corromper a la juventud.

El método utilizado por Sócrates para argumentar y enseñar era semejante en algunos aspectos al de los sofistas de su época. Estos expertos se ofrecían para enseñar (por un determinado salario) ciertos tipos de técnicas; en particular, el arte de la retórica (es decir, de la persuasión mediante el discurso público) que tan importante era para el progreso político de Atenas. Cabría describir a los sofistas como los relaciones públicas de su tiempo. También discutían sobre ética y política. Los atenienses estaban al tanto de la variedad de culturas asentadas en torno al Mediterráneo, por lo cual no tardaron en plantearse la cuestión sobre la existencia o no de algún criterio de verdad para estas materias. Los sofistas expresaban a menudo su escepticismo respecto a la cuestión de que los valores morales y políticos pudieran ser alguna vez algo más que convenciones arbitrarias. Así pues, lo que ahora llamamos **relativismo** era ya una opción tentadora en este temprano estadio del pensamiento.

A diferencia de los sofistas, Sócrates no cobró jamás por sus enseñanzas, pero sí abordó sin duda serias y fundamentales cuestiones filosóficas y morales. La gran idea que lo inspiraba se fundaba en la convicción de que estamos facultados para co-

nocer la manera correcta de vivir si nos limitamos a usar la razón adecuadamente. A Sócrates se le ha llamado «el abuelo de la filosofía», título que le ha sido otorgado no tanto por las conclusiones que alcanzó como por su condición de pionero en el *método* de utilizar los argumentos y la investigación racional de una manera imparcial y absolutamente no dogmática. Es sabido que Sócrates afirmó su superioridad con respecto a los hombres que se abstienen de pensar solo en la medida en que él mismo, a diferencia de los demás, confesaba ser *consciente* de su propia ignorancia. Los primeros diálogos de Platón (sobre todo la *Apología)* muestran a un Sócrates convencido de que «una vida no examinada, no es digna de ser vivida» mientras que se esforzaba por conseguir que sus compañeros atenienses proyectasen sus vidas de modo tal que no pudieran ser de otra manera. Sócrates se sintió llamado por una especie de ansiedad religiosa por destruir la complacencia mental de la gente; por ello, no sorprende en absoluto que se encontrara enfrentado con un foco de hostilidad de una fuerza tal que lo llevó hasta la muerte (se le ha comparado con Jesús).

Sócrates ejerció una honda influencia sobre Platón, quien se sentía profundamente afectado por la política contemporánea. Aunque desilusionado de ella, Platón supo retener la fe de Sócrates en la investigación racional, pues estaba convencido de la posibilidad de alcanzar el conocimiento de verdades totalmente ocultas sobre el mundo y la naturaleza humana y de utilizar este conocimiento en beneficio de la sociedad. Sócrates no escribió nada: su docencia era exclusivamente oral. El propio Platón mostró alguna vez un cierto escepticismo respecto al valor de los libros, y en más de una ocasión coincidió con Sócrates en la idea de que el diálogo real era el mejor camino para conseguir que la gente pensara por sí misma y pudiera modificar tal vez su enfoque de la vida. No obstante, Platón escribió profusamente, a menudo con un admirable estilo literario, y

sus obras siguen aún figurando entre los tratados importantes en la historia de la filosofía. Están escritas en forma de diálogo, y suele ser la figura de Sócrates la responsable de la exposición y desarrollo del argumento. La mayoría de los eruditos piensan que en los primeros diálogos, *Apología, Critón, Eutifrón* y *Menón,* Platón estaba exponiendo principalmente las ideas de Sócrates, mientras que en las obras posteriores (que suelen ser más extensas y técnicas) eran sus propias teorías lo que expresaba. Platón fue el fundador de la famosa Academia de Atenas, que muy bien puede ser considerada como la primera universidad del mundo.

Uno de los textos de Platón más conocidos y utilizados es la *República,* un extenso, complejo y perfectamente argumentado diálogo entre varios personajes; está tradicionalmente dividido en diez libros (que no siempre se ajustan a las divisiones naturales del argumento). Como su título sugiere, un tema principal es el bosquejo de una sociedad humana ideal, aunque el argumento central gira en torno a una serie de problemas y su satisfacción por los seres humanos. En esta obra aborda Platón una inmensa variedad de tópicos, entre los que se incluyen la metafísica, la teoría del conocimiento, la psicología, la moral, la política, las clases sociales, la familia, la educación, y las artes. Este estudio se va a ocupar de la *República* con referencias ocasionales a otros diálogos. Igualmente se irán incorporando algunas críticas a lo largo de la exposición (existe un tradicional sistema de numeración de páginas para los textos de Platón; las referencias aquí introducidas serán a la *República* a menos que se indique otra cosa).

Trasfondo metafísico: la teoría de las Formas

Aunque Platón menciona a Dios, o a los dioses, en diversos lugares, no es claro hasta qué punto toma literalmente tales alusiones (él está muy lejos del politeísmo de la religión popular griega). Cuando habla de «Dios» en singular *no* se refiere a la concepción de Dios que nos resulta familiar por la tradición judeo-cristiano-islámica, un ser personal que se relaciona con los individuos y que interviene en la historia humana. Lo que Platón tiene en mente es una idea de Dios bastante más abstracta que se identifica con la razón en el universo (el prólogo del Evangelio de San Juan —«En el principio era el Verbo», es decir, el *logos*— muestra la influencia de esta idea platónica). En el *Timeo,* Platón ofrece una explicación no bíblica de la creación en la que la «sabiduría humana» se afana por organizar la materia preexistente; esto es diferente de la doctrina bíblica según la cual Dios crea *ex nihilo*.

Sin embargo, lo más distintivo de la metafísica de Platón es su llamada «teoría de las **Formas**» (la palabra griega es *eidos).* Mas por ser esta una cuestión muy controvertida, es difícil fijar el significado de esta expresión, y Platón raramente la presenta como una doctrina explícita, ni tampoco la defiende de manera sistemática. Se da por supuesta en los puntos cruciales de algunos diálogos, aunque, para hacerle justicia a Platón, hay que reconocer que también se lo encuentra luchando con las dificultades que esta acarrea, sobre todo en el *Parménides.* Conviene recordar que Platón fue un pionero en filosofía y el primero en tratar de expresar y clarificar en el pensamiento humano una serie de ideas absolutamente fundamentales.

La gran teoría **metafísica** de Platón consiste en que, tras el mundo de objetos y seres que cambian y se destruyen, existe otro reino en el que están las formas eternas e inmutables. Lo que podemos percibir mediante los sentidos solo se relaciona de forma distante con estas realidades últimas, tal y como sugiere el filósofo griego mediante la poderosa metáfora en la que

los seres humanos están prisioneros en una cueva, encadenados de cara a la pared interna de modo que todo lo que pueden ver son meras sombras que se proyectan en ella y todo lo que pueden oír son ecos (514-517). En esta alegoría, las sombras pueden interpretarse como los objetos materiales cambiantes en los que normalmente centramos nuestra atención, al tiempo que seguimos ignorando las formas reales e inmutables. (Si Platón viviera hoy, seguramente señalaría lo bien que esta metáfora funciona aplicada a tantos de nosotros que basamos nuestro supuesto «conocimiento» de la realidad en lo que vemos en la televisión, en las películas o en la pantalla del ordenador.) Platón desarrolla la historia de la caverna para que encaje en la **epistemología** cuatrimembre que desarrolla en el pasaje anterior, conocido como «la línea dividida» (508-514). Aquí, divide los reinos de lo perceptible y de lo inteligible y distingue cuatro grados ascendentes de pensamiento humano: la imaginación, la creencia, el pensamiento y el entendimiento. Platón no tarda en percatarse de que el conocimiento humano no es simplemente un asunto de mera observación pasiva de las cosas y los acontecimientos en el mundo que nos rodea, como arguye en el *Teéteto.* Nuestro conocimiento entraña comprensión y, en la medida en que interpretamos activamente los datos que recibimos a través de nuestros órganos sensoriales, aplicamos conceptos para clasificar y organizar mentalmente lo que percibimos usando nuestras facultades racionales (véanse las observaciones relacionadas con Kant en el cap. 8).

Hay cuatro aspectos fundamentales de las formas platónicas: *semántico* (significados y conceptos), *metafísico* (qué es en último término real), *epistemológico* (qué podemos saber) y *moral o político* (cómo deberíamos vivir). El aspecto lógico o semántico de las formas es su papel de conceptos o principios de clasificación que dan su significado a los términos generales. ¿Qué es lo que justifica que apliquemos una palabra o concepto tal como

el de «pájaro» o «mesa» a una pluralidad de pájaros y mesas particulares? En 596, Platón señala que los artesanos que fabrican mesas han de tener por fuerza una idea previa de lo que intentan construir. Mas la estructura del «uno sobre muchos» es aplicable a cualquier concepto; reconocemos distintas especies de animales y plantas, diversos tipos de metales, rocas y líquidos. Incluso en el caso de cualidades sensoriales simples como el calor o el rojo, hay muchas cosas que son rojas y muchas que están calientes (y algunas que poseen las dos propiedades), pero solo hay un concepto de cada cualidad. En 507, Platón distingue entre una pluralidad de cosas buenas y bellas y las Formas únicas de la Bondad y la Belleza.

La postura **nominalista** relativa a conceptos o universales afirma que no hay nada que literalmente tengan en común todas las instancias de un determinado concepto; en el mejor de los casos, se pueden dar entre ellas ciertas *similitudes*. La postura que tradicionalmente recibe el nombre de **realismo platónico** consiste en afirmar que lo que hace que unas determinadas cosas particulares se consideren como Fs es su semejanza con, o su «participación en», la forma o Idea de F, entendida como una entidad abstracta, como algo que existe por derecho propio y es diferente de todas sus instancias individuales. La respuesta que ofrece Platón en la *República,* 596, parece ser la de que para cada término general hay una forma. Mas en otro lugar sugiere que solo *ciertos* tipos de palabras o conceptos, aquellos que seleccionan lo que ahora llamaríamos «géneros naturales», expresan lo que él llamaría una forma. Platón se resiste a aceptar, por ejemplo, que haya formas correspondientes a los términos «barro», «suciedad» o «bárbaro» (este último se aplicaba a todas las personas que no eran griegas, siendo su sentido equivalente al de nuestro término «extranjero»), presumiblemente sobre la base de que los ejemplares de estos términos no tienen nada significativo en común.

Un importante aspecto metafísico de las formas es que Platón piensa en ellas como entidades que son *más* reales que las cosas materiales, pues no cambian, no se deterioran ni dejan de existir. Los objetos materiales individuales se dañan y se destruyen, pero las formas no están en el espacio ni en el tiempo, y no se pueden conocer por los sentidos, sino tan solo a través del intelecto humano o razón (485, 507, 526-527). El mito de la caverna ilustra esta idea de manera vívida.

La mayoría de la gente suele interesarse únicamente por las sombras, mientras ignora en absoluto la realidad última. Pero Platón piensa que, mediante un proceso educativo, es posible que los hombres —o al menos los más capacitados— alcancen el conocimiento del mundo de las Formas. La dimensión epistemológica de su teoría es que solo esta familiaridad intelectual con el mundo de las Formas puede llamarse propiamente conocimiento. Platón se ocupa de la naturaleza del conocimiento en varios diálogos, pero en la *República* encontramos la tesis de que solo aquello que tiene una existencia real y plena puede ser real o plenamente conocido: la percepción de los objetos y sucesos pasajeros del mundo físico es solamente «creencia» u «opinión», no conocimiento (476-478). Una de las ilustraciones más claras de la teoría de las Formas proviene del razonamiento geométrico con el que Platón estaba familiarizado y que Euclides habría de sistematizar más tarde. Consideremos de qué manera al tratar sobre geometría pensamos en líneas, círculos y cuadrados, aunque ningún objeto físico es *perfectamente* recto, circular, o equilátero. Lo que nosotros consideramos como recto o igual con cierto grado de aproximación para objetivos prácticos, no lo será tal para una medida más precisa (siempre se podrán encontrar irregularidades o diferencias cuando las cosas se examinen de manera más escrupulosa, con ayuda de un microscopio tal vez). Sin embargo, los teoremas relativos a los conceptos geométricos —líneas absolutamente

rectas, círculos perfectos, cuadrados exactos (*Fedón,* 74)— pueden ser demostrados a menudo por medio de diagramas (dibujados de manera imperfecta) como las marcas sobre un papel o las líneas en la arena. De manera similar, conocemos verdades aritméticas que no dependen en absoluto de la vaguedad o inestabilidad de las cosas que manipulamos («1 + 1 = 2» no queda refutado por la reunión de dos gotas de agua). Al parecer, tenemos acceso al conocimiento de objetos matemáticos definidos con exactitud e inmutables que son los patrones o formas a los que se asemejan las cosas materiales. Al igual que muchos otros filósofos después de él, Platón estaba profundamente impresionado por la certeza y precisión del conocimiento matemático, al que tomó como ideal al que todo saber humano debería aspirar. Así pues, recomendó la matemática como un medio educativo vital para desvincular la mente de los objetos perceptibles.

Es la aplicación moral de la teoría de las formas lo que desempeña el papel más importante en la concepción que tiene Platón de la naturaleza y la sociedad humanas. Podemos calificar como morales y justas muchas acciones concretas valerosas particulares desde el momento en que se consideran los conceptos generales (formas) de «valor» y «justicia». En los primeros diálogos, Platón describe un Sócrates que busca afanosamente una definición adecuada de las virtudes, sin darse por satisfecho nunca con meros ejemplos o con subclases de ellos. Habrá que distinguir entre estos ideales y la confusa realidad de los seres humanos en situaciones reales. Una acción o una persona pueden ser correctas, justas o bellas en un sentido pero no en otro (por ejemplo, hacer lo mejor por *un* amigo o pariente puede implicar el rechazo de otro). Pero Platón sostiene, sin embargo, que las formas éticas establecen para nosotros patrones absolutos de valor (472-473). Así como ningún objeto material es perfectamente cuadrado, tal vez ningún ser humano o

sociedad puedan ser perfectamente buenos. La forma del Bien es preeminente en Platón, pues desempeña en su sistema un papel que se asemeja prácticamente al de Dios y es descrita como la fuente de toda realidad, verdad y bondad. Platón compara el papel del Bien en el mundo de las formas con el del sol como fuente única de luz en el mundo de las cosas materiales (508-509). Las imágenes gemelas del sol y la caverna en Platón —relacionadas con la fuente de luz y la noción de «ver la luz»— nos ofrecen una memorable presentación de la teoría de las formas.

Es crucial para el conjunto de la filosofía platónica el hecho de que los hombres podamos llegar a *conocer* lo que es bueno utilizando adecuadamente nuestra facultad racional. En esto, Platón sigue la senda trazada por su maestro Sócrates. En algunos de los primeros diálogos *(Protágoras* y *Menón),* presenta a Sócrates argumentando en favor de lo que parece haber sido la propia doctrina del personaje histórico, a saber: que para ser virtuoso, para *ser* un hombre bueno, basta con *conocer* lo que es la virtud humana. Se dice que todas las virtudes son idénticas en su raíz, por cuanto no podemos poseer realmente una sin las otras; y este bien humano único se identifica con el conocimiento en el sentido amplio de sabiduría, no en el de un mero acúmulo de información, o de virtuosismo intelectual. Sócrates se compromete, así, con la doctrina de que nadie hace lo que cree incorrecto a sabiendas o voluntariamente. Pero esto no casa muy bien con los hechos demasiado obvios que todos conocemos acerca de la naturaleza humana; ¿acaso no sabemos a menudo lo que debemos hacer y, sin embargo, no lo hacemos? Más adelante veremos de qué modo intenta Platón solucionar esta dificultad.

La teoría de las formas es la respuesta que ofrece Platón al escepticismo o relativismo intelectual y moral de su tiempo. Es una de las primeras y mejores expresiones de la esperanza de

poder alcanzar un conocimiento fiable sobre el mundo en tanto que totalidad y sobre el comportamiento adecuado del hombre y de la sociedad. Sin embargo, hay razones para pensar que Platón intelectualizó en demasía el papel de la razón y del conocimiento al insistir denodadamente en la necesidad de utilizar nuestra razón en el ejercicio prudente del auto-control y la moderación de nuestros deseos y emociones. Y en las secciones centrales de la *República* (libros V-VII), Platón insiste en una concepción altamente teórica de una razón consistente en un tipo especial de conocimiento de formas y abierta solo a una élite intelectual entrenada. Deberíamos preguntarnos si un pensamiento filosófico tan especializado es necesario o suficiente para la virtud humana (y si Platón realmente quería decir eso o no).

Teoría de la naturaleza humana: la estructura tripartita del alma

Platón es una de las principales fuentes de la concepción **dualista**, según la cual el alma o mente humana es una entidad inmaterial que puede existir separada del cuerpo. Según Platón, el alma existe *antes del nacimiento;* es indestructible y existirá eternamente después de la muerte. Sus principales argumentos en favor de estas doctrinas se encuentran en los primeros diálogos. En el *Menón* intenta demostrar la preexistencia del alma, argumentando que lo que denominamos aprendizaje es en realidad un tipo de «reminiscencia» de la familiaridad que tuvieron supuestamente nuestras almas con las Formas anteriores al nacimiento (y en este punto introduce Platón una versión de la doctrina oriental de la reencarnación, véanse los capítulos 2 y 3). Es posible conseguir que el hombre de inteligencia media, como el chico esclavo a quien Sócrates lleva a probar un teorema geométrico en el Menón 82-85, entienda las proposiciones matemáticas y comprenda la razón por la que deban ser verda-

deras, con lo cual dirige su atención hacia los pasos de una demostración. Platón afirma, con bastante plausibilidad, que la capacidad mental para reconocer la validez de los pasos inferenciales del razonamiento y la necesidad de la conclusión deben ser innatas, puesto que para aprender cualquier cosa uno debe tener previamente la *capacidad* de aprender. Pero luego introduce también la idea, mucho más discutible, de que esas capacidades innatas solo pueden proceder del conocimiento de las formas en una vida anterior. En la actualidad podríamos preferir explicaciones evolucionistas sobre las capacidades humanas innatas (véase el capítulo 12), pero merece la pena destacar que estas también apelan a algo que es previo al individuo, a saber, la evolución de las especies.

En el *Fedón* presenta Platón una serie de argumentos en los que afirma que el **alma** humana debe persistir después de la muerte del cuerpo e intenta refutar la teoría **materialista** de los antiguos atomistas griegos (tal como Demócrito) que sostenían que el alma humana estaba compuesta de diminutas partículas que tras la muerte se dispersaban en el aire. También argumenta contra la concepción (que Aristóteles, como veremos en el capítulo 5, desarrollaría más tarde en términos más técnicos) que afirma que el alma es una especie de «armonía» del cuerpo y el cerebro del hombre vivo, tal como es la música que emite un instrumento cuando está perfectamente afinado y utilizado. Los argumentos de Platón son siempre complicados y aparentemente atractivos, pero requieren un estudio cuidadoso, y aun estando en desacuerdo con ellos se puede aprender mucho cuando se intenta mostrar un punto en el cual pueden estar equivocados.

Tal y como lo representa Platón, Sócrates sostuvo que es el alma inmaterial, y no los sentidos corporales, la que obtiene el conocimiento de las formas. Compara el alma con lo divino y con lo racional, lo inmortal, lo indiscutible y lo inmutable. El

alma es el elemento superior de la naturaleza humana, el cuerpo, lo inferior. La preocupación del filósofo o persona sabia debería ser el cuidado de su alma; y puesto que el alma es inmortal, esta preocupación es también una preparación para la muerte y la vida después de la muerte. En la famosa escena al final del *Fedón* sobre las últimas conversaciones de Sócrates en la prisión antes de beber la cicuta, Platón presenta a su héroe filosófico anhelando liberar su alma de todas las preocupaciones y limitaciones del cuerpo. Las doctrinas de la inmaterialidad y la inmortalidad del alma aparecen también al final de la *República* en «el mito de Er» del libro X (608-620). Este libro le ha parecido a numerosos comentaristas un añadido que encaja mal con el contenido filosófico de la obra, aunque al parecer Platón lo encontraba apropiado en algunos puntos como recurso de comunicación en ciertos contextos más literarios y menos argumentativos, lo cual no deja de ser irónico dadas las prevenciones de Platón contra el poder retórico de artes tales como el de la poesía.

Lo que es realmente central en la principal discusión moral platónica en la *República* es su teoría de las tres partes del alma (435-441). Pese a que Platón la presenta como un argumento que trata de demostrar las partes existentes dentro de lo que él denomina «alma», no es necesario interpretarla como algo que dependa de una concepción metafísica dualista: se la puede considerar como una especie de distinción entre tres aspectos diferentes de la naturaleza humana. Es posible reconocer en nuestro interior la existencia de tendencias internas conflictivas incluso adoptando una postura materialista o evolucionista respecto a los seres humanos considerados como un tipo de animal dotado de un cerebro bien desarrollado (aquí me centraré en la teoría tripartita de Platón, pero debo señalar que en el *Filebo* y en las *Leyes,* la naturaleza humana aparece dividida entre la razón y el placer, si bien Platón habla más sobre el pla-

cer en el *Gorgias* y en el *Protágoras).* Es posible descubrir ecos de la distinción tripartita de Platón en las obras de muchos pensadores posteriores, tales como Freud, que será analizado en el capítulo 10. En este punto del pensamiento de Platón podemos contemplar a este reconociendo abiertamente lo implausible de la doctrina socrática de que nadie hace voluntariamente (o a sabiendas, o por placer) lo que cree que es malo. Platón se debate aquí entre la cuestión teórica de la posibilidad de un conflicto interno semejante y el problema práctico del modo de alcanzar la armonía interna. Examinemos primeramente sus argumentos en favor de la estructura tripartita.

Tomemos un ejemplo de conflicto o inhibición mental: una persona sedienta pero que no bebe el agua disponible porque cree que está envenenada o por algún tipo de ascetismo religioso —con bastante frecuencia nos abstenemos de satisfacer (al menos inmediatamente) nuestras necesidades corporales por diversas razones, y a la inversa, algunas veces nos descubrimos cediendo a las tentaciones del cigarrillo que nos ofrecen, del segundo pastel de crema, del tercer vaso de vino o de la seducción de alguien encantador, aun cuando sabemos que las consecuencias pueden ser malas para nosotros; los malos hábitos (como la glotonería, la anorexia, el alcoholismo, la drogodependencia, la búsqueda de nuevas parejas sexuales) pueden tornarse notoriamente adictivos—. Platón sostiene que allí donde se da cualquier tipo de conflicto interno deben convivir dos elementos diferentes con tendencias contradictorias. En el caso del hombre sediento, tiene que haber una parte que le hace sentir el deseo de beber y una segunda que se lo prohíbe; a la primera la llama Platón «**apetito**» (que incluye todas las necesidades físicas: como el hambre, la sed y el deseo sexual); y a la segunda la denomina «**razón**».

Hasta este momento, Platón ha venido fundando su análisis sobre una base familiar. Pero ahora avanza un paso más postu-

lando la existencia de un tercer elemento en nuestra naturaleza. Y esto se demuestra, sostiene Platón, mediante diferentes casos de conflicto mental. El primer ejemplo que ofrece resulta un tanto extraño: es el relato de alguien que experimenta el acuciante deseo de contemplar un montón de cadáveres, aunque se siente disgustado consigo mismo por semejante querencia. Platón afirma que para explicar casos de conflicto interno como este necesitamos reconocer la existencia en nosotros de un tercer elemento, al que llama «**ánimo**» o pasión. Su razonamiento para apoyar este caso no es demasiado explícito, pero da la impresión de que, el hecho de que genera una *emoción* de repugnancia de uno mismo, y no solo un reconocimiento intelectual de la irracionalidad o no deseabilidad del deseo, induce a pensar que el Ánimo debe ser distinto de la razón.

Seguramente será necesario coincidir con él en que la emoción difiere de los deseos corporales tanto como del juicio racional o moral. El amor no se identifica con la lujuria, pero por otra parte es bastante más que un mero juicio intelectual sobre las admirables cualidades del ser amado. La cólera, la indignación, la ambición, la agresividad y el afán de poder no son deseos *corporales* ni tampoco simples **juicios sobre el valor** o la carencia de valor de las cosas, aunque entrañan tales juicios. Platón continúa señalando que los niños (e incluso los animales) demuestran poseer ánimo antes de exhibir razón; cualquiera que haya tratado con niños podrá confirmar esto por la experiencia de su carácter animoso, de su seguridad en sí mismos, de su obstinación y (a veces) de su agresividad y tiranía.

Platón asegura que el Ánimo está usualmente del lado de la Razón cuando surge un conflicto interno. Pero es un elemento genuinamente distinto en la mente, y no es imposible que se den casos en los que el Ánimo entre en conflicto con la Razón. Para confirmar esto, Platón cita este verso de Homero: «Golpeándose el pecho, increpó a su corazón.» Y seguramente se

podrán añadir aquí ejemplos de nuestra propia experiencia —ocasiones en las que hemos experimentado sentimientos de cólera, de celos o de amor que juzgamos irracionales, indeseables o aun inmorales—. Tal vez se puedan dar incluso casos en los que uno se sienta impelido en *tres* direcciones por los diferentes elementos —por ejemplo, por la lujuria, el amor romántico o el juicio razonado sobre el mejor compañero o compañera para la vida—.

Platón presenta su teoría tripartita con imágenes vívidas, tal vez un tanto crudas. En 253-254 del *Fedro* (diálogo que versa principalmente sobre el amor), compara el alma con un carro arrastrado por un caballo blanco (el ánimo) y uno negro (el apetito) y conducido por un auriga (la razón), que lucha por mantener el control. En 588 de la *República,* describe Platón a las personas como compuestas por un hombrecillo, un león y una bestia policéfala. Esto implica obviamente un regreso infinito —una persona dentro de otra persona, etc.—, pero Platón era demasiado buen filósofo para no advertirlo y debió ofrecer esta descripción solo por la viveza de sus imágenes.

¿Es adecuada la anatomía tripartita del alma elaborada por Platón? Puede resultar interesante una primera aproximación que distinga algunos elementos en la naturaleza humana susceptibles de entrar en conflicto. Mas es posible que tal división no sea rigurosa o exhaustiva incluso aunque volvamos a nombrar las partes en términos modernos tales como intelecto, emoción y deseo corporal. En particular, no está demasiado claro lo que significa el elemento medio platónico del Ánimo. Sin duda, las emociones forman parte de nuestra naturaleza humana, mas ¿tenía Platón también en mente deseos o impulsos que no eran apetitos *corporales,* pero tampoco emociones, como la afirmación personal, la ambición o el deseo de voluntad en la historia? ¿No tendría que aceptar Platón que una cosa es reconocer o juzgar (con la propia razón) lo que debemos ha-

cer y otra hacerlo realmente? Se ha hecho común, especialmente desde la aparición del Cristianismo, una distinción tripartita diferente de las facultades que se estructura en razón, emoción y *voluntad* (véase San Agustín en el Interludio histórico, Kant en el capítulo 8 y Sartre en el capítulo 11). Tal vez nos veamos obligados a distinguir cinco factores en la naturaleza humana: razón, voluntad, impulsos no corporales, emociones y apetitos o deseos corporales.

El grueso de la argumentación de Platón discurre al parecer pensando más en los hombres que en las mujeres, aunque el filósofo tenía opiniones acerca de las similitudes y diferencias entre los sexos que eran sorprendentemente originales e incluso subversivas en su tiempo. En la sociedad griega, las mujeres no tomaban parte apenas en la vida pública ni desempeñaban en esta ningún papel, confinadas como estaban a las tareas domésticas; las discusiones filosóficas sobre el amor *(eros)* que aparecen en los diálogos platónicos se refieren en su totalidad al amor homosexual entre hombres, que la sociedad aprobaba como parte de la educación de los adolescentes (algo muy distinto de las relaciones gays contemporáneas). Sin embargo, Platón sostiene en la *República* (449-461) que, aunque los hombres y las mujeres tienen cuerpos diferentes, sus almas son similares (454), y no hay ninguna función en la sociedad que tenga que estar restringida a un sexo en concreto. Reconoce la existencia de mujeres atléticas, musicales, filosóficas e incluso «valientes» (queriendo decir con ello que son perfectamente adecuadas para el servicio militar). Sin embargo señala que, por lo general, los hombres superan a las mujeres en todo, aunque piensa que la única distinción absoluta es la biológica y que las otras son cuestión de grado. Así pues, Platón sostiene que no hay en la sociedad ni entre la clase gobernante un puesto que no pueda ser ocupado por una mujer con el talento apropiado.

El último rasgo crucial de la teoría platónica de la naturaleza humana es el hecho de que somos irremediablemente seres sociales: vivir en sociedad es algo natural para el hombre (al contrario que para algunas especies de animales que viven casi por completo solitarias). Los individuos no son autosuficientes; todos tenemos muchas necesidades que no se dejan satisfacer por uno mismo. Incluso el alimento, el cobijo y el vestido pueden obtenerse difícilmente sin la ayuda de los demás (Marx subraya estos hechos económicos, véase el capítulo 9). Un individuo en una isla desierta tendría que luchar para sobrevivir privándose con ello de otras actividades peculiarmente humanas, como lo son la amistad, el juego, el arte, la política, el estudio y el raciocinio. Es evidente que los individuos tienen intereses y aptitudes diferentes: pueden ser granjeros, artesanos, soldados, administradores, etc., ajustándose cada cual por su naturaleza, adiestramiento y experiencia a la especialización en un tipo de tarea; la división del trabajo es por tanto algo esencial para el hombre (369-370).

Diagnóstico: desarmonía en el alma y en la sociedad

La razón, el ánimo y el apetito están presentes en un cierto grado en cada persona. Dependiendo del elemento que domine sobre el resto, hay tres tipos de personas cuyo principal deseo es el conocimiento, el éxito o las ganancias. Platón las describe, respectivamente, como filosóficas, amantes de los honores y amantes del lucro (581). El filósofo tiene una idea muy clara sobre el elemento que debería gobernar: la razón debe controlar al ánimo y al apetito (590). Pero a cada uno de ellos le corresponde un papel que desempeñar; idealmente, tendría que darse un acuerdo armonioso entre los tres aspectos de nuestra naturaleza, con la razón dominando a los otros dos. Platón expresa en 443 esta idea en un elocuente pasaje:

> La justicia […] no se refiere a las acciones externas, sino al yo interior del hombre. El hombre justo no permitirá que los tres elementos que componen su yo interior traspasen sus funciones respectivas o interfieran entre sí, sino que mantendrá a los tres en perfecta sintonía, como las notas de la escala musical […] En el más auténtico sentido de la palabra, pondrá su casa en orden y será su propio maestro y señor, en paz consigo mismo. Cuando haya reunido estos elementos en una única totalidad ordenada y regulada, unificándose con ello a sí mismo, se encontrará dispuesto para cualquier tipo de acción […].

Y así como la parte racional del alma individual debe dirigir y controlar a las restantes partes, del mismo modo aquellas personas cuya «razón» haya sido desarrollada (lo cual incluye la sabiduría moral) deberán gobernar la sociedad en interés de todos. Una sociedad bien ordenada, o «justa» es aquella en la que cada clase de personas desempeña un papel distintivo, pero en armonía con las otras clases (434). Platón describe esta ordenación ideal de los seres humanos, las sociedades, con la palabra griega *dikaiosyne,* que tradicionalmente se ha traducido por «justicia». Mas, cuando se aplica a los individuos, esta palabra no tiene las connotaciones jurídicas políticas modernas. Tal vez no exista en español una traducción exacta de ella: «virtud», «moralidad», «vida correcta», «bienestar» o «salud mental» podrían ayudar a transmitir lo que Platón pensaba. Él mismo dice, en 444, que la virtud es una especie de salud mental, de belleza o buena disposición de ánimo, lo contrario de una enfermedad, mientras que el vicio es una especie de enfermedad o deformidad o flaqueza. Su idea fundamental es que lo bueno o lo malo para nosotros depende de nuestra naturaleza humana, del conjunto de factores que componen nuestra estructura psicológica.

La teoría de las partes del alma (junto con la teoría básica de las Formas como objetos de conocimiento) define así los ideales de Platón para el bienestar social e individual; mas cuando consideró los hechos de su época descubrió que estaban lejos del ideal. Cabe preguntarse si hubiera sido menos riguroso su juicio sobre la condición humana actual. Abunda la gente que no demuestra poseer demasiada «armonía interna» ni una coordinación controlada de sus deseos y capacidades mentales.

Y son numerosas las sociedades humanas que no parecen manifestar ese orden y estabilidad que buscaba Platón.

Los problemas individuales que Platón diagnostica están íntimamente relacionados con los defectos de las sociedades humanas. No podemos atribuirle a él la simplista idea, conservadora o de izquierdas, de que los problemas sociales se deben a las acciones incorrectas de los individuos, como tampoco la creencia puramente sociológica de que el orden social genera los fracasos de los hombres. A mi entender, Platón diría que las dos cosas son interdependientes. Una sociedad imperfecta tiende a generar individuos imperfectos, y las personas atribuladas o con escasa cultura contribuyen a la producción de problemas sociales.

Platón dedica el Libro VIII de la *República* (543-576) a una clasificación sistemática de cinco tipos de sociedad, comenzando por el ideal anteriormente bosquejado al que denominó «aristocracia» (refiriéndose a una aristocracia del talento, no del nacimiento). A continuación, prosigue con el diagnóstico de cuatro tipos de sociedad imperfecta, a las que llama «timocracia», «oligarquía», «democracia» y «tiranía». Platón describe también un tipo de individuo supuestamente típico de cada sociedad. E igualmente ofrece una explicación del modo en que puede surgir cada estadio político por degeneración del anterior y de qué manera un determinado carácter individual puede ser el resultado de problemas surgidos en la generación anterior (concentrándose en las relaciones entre padres e hijos).

En una sociedad «timocrática» como la de la antigua Esparta, se valoran sobre todo el honor y la fama —especialmente en la guerra y en la caza—. La razón y la comprensión filosófica de las cosas quedan olvidadas, y el Ánimo desempeña el papel dominante en la sociedad y en los miembros de la clase gobernante (545-549). Algo similar ocurría en las sociedades primitivas y tal vez en el feudalismo.

En una «oligarquía» desaparecen las viejas divisiones de clase; hacer dinero se convierte en la actividad predominante y el poder político pasa a estar en manos de los ricos. Platón expresa su disgusto por el tipo resultante de carácter, que

> colocando en el trono su parte codiciosa y amante de las riquezas, se transforma en rey dentro de sí mismo […] y, en cuanto a la parte racional y a la del Ánimo, las obliga a sentarse en el suelo a ambos lados de ese trono, y las esclaviza […] No le permitirá a la primera razonar o dejar que su propia riqueza se acreciente, ni dejar a la segunda entusiasmarse y venerar nada fuera del dinero y los ricos, ni ambicionar otra cosa que no sea la posesión de riquezas y lo que conduzca hasta ellas (553).

Es presumible que Platón no se hubiera mostrado demasiado complaciente con la competición sin trabas y las grandes desigualdades del capitalismo contemporáneo.

La «democracia» puede surgir cuando la mayoría oprimida toma el poder. Platón adopta en la *República* una visión bastante parcial de la democracia tal como él la entendía. Influido sin duda por su experiencia de la arbitrariedad e inestabilidad de la democracia ateniense, en la que todo ciudadano adulto (excepto las mujeres y los esclavos) podía votar en las reuniones que decidían las distintas políticas y donde los cargos del Gobierno se decidían a menudo a suertes (555-557), Platón consideraba absurdo conceder a todas las personas la igualdad de voto, puesto que para él la mayoría de la gente desconoce lo que es mejor. Critica lo que él denomina tipo «democrático» de persona por considerar que carece de disciplina al perseguir tan solo los placeres momentáneos cediendo a deseos «innecesarios y derrochadores» (el avaricioso afortunado se impone al menos un cierto autocontrol):

> Un joven […] se asocia con criaturas salvajes y terribles capaces de ofrecer toda suerte de multicolores y variados placeres.
>
> […] viendo la ciudadela del alma del joven vacía de conocimientos, de preocupaciones rectas y discursos verdaderos […] [esos deseos] acaban apoderándose de la ciudadela.
>
> […] en cuanto al discurso verdadero, no lo acoge ni le permite el acceso a su ciudadela, pues si alguien le dice que hay placeres provenientes de deseos nobles y buenos y otros de deseos perversos y que debe cultivar y honrar a unos pero reprimir y someter a los otros, en todos estos casos el joven sacude la cabeza y declara que todos son semejantes y que por tanto todos deben ser valorados (559-561).

Según Platón, la anarquía es la consecuencia de la caótica y desenfrenada libertad de la democracia: la permisividad se ex-

tiende, los padres y los maestros pierden autoridad (demuestra sentir horror ante la idea de liberar a las mujeres y los esclavos). Suele surgir entonces el deseo de restaurar algún tipo de orden, y aparecer un individuo fuerte y sin escrúpulos que se hace con el poder absoluto y se convierte en tirano (565-569). Como diagnostica Platón, el carácter tiránico no es privativo del que manda (quien, después de todo, tiene que ejercitar la inteligencia y el autodominio para mantener su poder), sino de la persona que está absolutamente dominada por sus propios apetitos, especialmente por los deseos sexuales. No se detendrá ante nada; sacrificará sus posesiones y su fortuna, las relaciones familiares y sus amigos en la frenética persecución de sus apetitos (572-576).

En esta sucesión de diagnósticos sociales y descripciones de caracteres, es evidente que las analogías entre los individuos y la sociedad son a veces forzadas. Pero cada descripción demuestra una notable penetración sociológica y psicológica, y sus aplicaciones a la actualidad contemporánea son obvias. Platón concluye que los distintos tipos de personas y sociedades se apartan cada vez más del ideal, con lo cual se alcanza un nivel progresivamente más profundo de degradación y de infelicidad. Platón no duda de que la avaricia, la búsqueda del placer y la práctica desenfrenada de la lujuria contribuyen a la infelicidad de la gente, lo cual corrobora su afirmación de que la «justicia» o la «moralidad» existen en interés del individuo.

Prescripción: armonía en el alma y en la sociedad mediante la educación y el gobierno de los reyes filósofos

Platón había dicho que la justicia *(dikaisoune)* es en esencia lo mismo en el individuo y en la sociedad: una sutil cooperación entre las partes del alma o entre las clases en el Estado (435),

consistiendo la injusticia en la ausencia de tal armonía. Pero hay una cierta ambigüedad en la *República* respecto a la medida en que pueden cambiar los individuos con independencia de una reforma institucional, o sobre si el cambio social debe preceder a una mejora del individuo y hacer que esto sea posible (un problema aún no resuelto). Uno de los objetivos primordiales de la argumentación de Platón es el de responder al desafío del cínico Trasímaco (en el libro I), quien sostenía que lo que llamamos «justicia» son los intereses de los poderosos (336-347), mostrando que, a la larga, al individuo le interesa ser justo o moral, cosa que hace Platón mediante una nueva conceptualización de la idea de justicia para insistir así en el hecho de que, entre los tres elementos de nuestra alma (libro IV), es la armonía lo que hará de nosotros unos seres humanos más completos y felices (libro IX).

Mas ¿cómo alcanzar esa armonía? Platón observa en 444 que la virtud y el vicio son el resultado de nuestras propias acciones; así pues, depende al parecer de nosotros mismos aquello en lo que nos conviertan esas acciones (un tema existencialista, cap. 11). En el famoso discurso de Sócrates en el *Banquete* (200-212), traza Platón un camino por el cual nuestro amor *(eros)* puede ser gradualmente transformado desde el erótico deseo de los cuerpos bellos, mediante la admiración de la belleza del alma y eventualmente el amor de la belleza «absoluta» o divina, en la Forma misma de la belleza. Mas esto presupone una «instrucción en las cosas del amor», pero ¿quién está cualificado para impartirla?

En este punto se introduce en la historia de Platón el elemento social. El filósofo acentúa la necesidad de una educación apropiada como la mejor forma de generar personas virtuosas, armoniosas, equilibradas y «justas» (376-412 y 521-541). Platón fue uno de los primeros en ver en la educación la clave para construir una sociedad mejor. Y por «educación» no entendía

la mera escolarización formal, sino que incluía también en ella todas las influencias sociales que se dan en el desarrollo adecuado de la persona. En algunos lugares (377, 424-425) anticipa el énfasis de Freud sobre la importancia de la educación en la primera infancia (véase el cap. 10). Platón analiza con considerable detalle el tipo de educación a la que aspira, y los estudios académicos formales no ocupan una posición central (pues eso quedaba reservado para un subgrupo elitista a una edad convenientemente madura). Lo que Platón considera vital para todo el mundo es el adiestramiento de la totalidad de la persona —la Razón, el Ánimo y el Apetito unidos—. Por ello recomendaba la gimnasia, la poesía y la música como elementos del *currículum* común. Tal vez podamos encontrar un tanto arcaicos los detalles de este esquema educativo y que eso nos divierta, pero el principio general de que los fundamentos de la «formación del carácter» son más importantes incluso que las superestructuras académicas continúa siendo una visión tan realista como siempre.

Mas ¿de qué manera debería ser instituida la educación? Desde un principio hay que tener una concepción clara de aquello a lo que se aspira, que es, de hecho, una teoría completa de la naturaleza y el conocimiento humanos. Además, precisa recursos y una elaborada organización social. Esta es una de las principales razones por las que Platón introduce en la *República* una prescripción radicalmente política:

> No habrá fin de los males para los Estados ni tampoco para el género humano a menos que sean los filósofos los que reinen en ellos, o que los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de manera genuina y adecuada, y que en una misma persona coincidan el poder político y la filosofía (473).

Platón es perfectamente consciente de que todo esto parece absurdo y poco realista, pero, dada su interpretación de las Formas, de la naturaleza y el conocimiento humanos, es fácil ver las razones que le asistían para ello. Si hay algo semejante a la verdad que nos diga cómo debemos vivir, los que la conoz-

can serán los únicos que estén adecuadamente cualificados para gobernar la sociedad. Los filósofos son, según la definición de Platón, aquellos que han llegado a conocer las formas. Si *ellos* gobernaran la sociedad, tendrían solución los problemas de la naturaleza humana.

Al objeto de producir amantes de la sabiduría, aptos para ser reyes-filósofos o guardianes, los estadios superiores de la educación deben estar abiertos solo para aquellos que posean una suficiente capacidad mental. A una edad conveniente, estudiarán matemáticas y luego filosofía, disciplinas ambas que dirigen la mente hacia el conocimiento de las formas y hacia el amor de la verdad por sí misma. La élite así producida preferiría continuar con sus tareas intelectuales, pero Platón espera de sus miembros que respondan a la llamada del deber social y apliquen su propia competencia al gobierno de la sociedad. Tras la experiencia adquirida en oficios subordinados, algunos de ellos estarían preparados para el poder supremo. Solo tales amantes de la sabiduría y de la verdad serían insensibles a la tentación usual del poder, pues colocarían la felicidad de una vida virtuosa y racional por encima de los bienes materiales (521).

El modo de vida de estos Guardianes sería espartano, al menos en el sentido que esta palabra tiene en la actualidad (Platón debió derivar algunas de sus ideas de la Esparta histórica). Los Guardianes no tendrían propiedades personales ni vida familiar, y mantendrían en común a las mujeres y a los niños. El Estado seleccionaría a los Guardianes idóneos para la procreación, y organizaría ocasionales «festivales de apareamiento»; los niños resultantes serían criados comunalmente por nodrizas y se tomarían precauciones para garantizar que ningún padre reconociera a su propio hijo (457-61). En este punto, Platón se dirige abiertamente contra la necesidad psicológica que establece fuertes vínculos emocionales entre los niños y los adultos

que los crían (normalmente sus padres). Como varón griego de alto linaje, es evidente que Platón no tenía la menor experiencia en el cuidado de los niños ni en las necesidades de los pequeños.

La idea platónica de que sus adiestrados Guardianes serían tan amantes de la verdad y la bondad que se podría confiar en que nunca abusarían de su poder es ingenuamente optimista. Platón ignora la sabiduría del adagio que dice que el poder corrompe —y que el poder absoluto corrompe absolutamente—. Con seguridad, sería totalmente necesario establecer una serie de restricciones constitucionales para evitar la explotación o la tiranía. Y Platón se pregunta: «¿Quién está cualificado para detentar el poder absoluto?», cuando en realidad lo que habría que preguntar sería: «¿Cómo podemos garantizar que nadie detente el poder absoluto?».

¿Qué sucedería si incluso la gente bien educada disintiera en cuestiones de moral y política, como sabemos que a menudo ocurre? ¿Hay alguna manera de demostrar cuál es la concepción correcta? Platón espera utilizar la argumentación racional, y es uno de los grandes pioneros en filosofía que lo ha hecho. Pero cuando alguien está convencido de poseer la verdad última respecto a alguna cuestión importante, esta persona puede ser intolerante con aquellos que no estén de acuerdo con ella y sentirse justificada para forzar su visión en otros (como lo atestigua la historia de las controversias políticas y religiosas).

¿Qué ocurre con el resto de la sociedad, con los que no pertenecen a la élite? La sociedad exige realizar muchas funciones económicas y sociales diferentes, y la división del trabajo es la forma más natural y eficaz de hacerlo. Platón establece una división tripartita de la sociedad (412-427) en paralelo con su teoría del alma. Además de la clase de los Guardianes, habría otra, conocida tradicionalmente como la clase de los «auxiliares», que desempeñaría los papeles de soldados, policía y fun-

cionarios civiles. Los miembros de esta clase pondrían en práctica las directivas de los Guardianes. La tercera clase incluiría a los trabajadores de todo tipo: granjeros, artesanos, comerciantes y todos aquellos que producen y distribuyen los materiales necesarios para la vida. La división entre estas tres clases sería muy estricta. Platón afirma que la justicia de la sociedad depende de que cada persona realice su propia función y no interfiera con otras (432-434).

> El objetivo de nuestra legislación no es el bienestar de una clase particular, sino el de la comunidad entera. Para ello se vale de la persuasión o la fuerza para unir a todos los ciudadanos y hacer que todos compartan los beneficios que cada uno puede aportar individualmente a la comunidad; y el propósito que guía esta actitud no es el de facilitar a cada uno la propia satisfacción, sino el de hacer de cada hombre un eslabón en la unidad del todo (519-520).

En este punto, Platón se muestra al parecer más preocupado por la armonía y la estabilidad del conjunto de la sociedad que por el bienestar de los individuos que la integran. Podemos estar a favor del «espíritu comunitario», de que cada persona contribuya en algo al bienestar de la sociedad. Pero Platón parece estar aquí más interesado por la armonía y estabilidad de la sociedad entera que por el bienestar de sus individuos. Podemos estar a favor del «espíritu de comunidad» y que cada persona contribuya en algo al bienestar de la sociedad. O sea, a favor de lo que Platón llama «justicia» de Estado; pero es evidente que es esto lo que nosotros queremos decir con un término que implica igualdad ante la ley y algo así como un reparto equitativo entre todos los ciudadanos. Si un trabajador no se conforma con serlo, con aceptar una parte estrictamente limitada de los bienes económicos y con no tener voz ni voto en política, el Estado platónico lo forzaría a permanecer en su misma posición. Pero ¿de qué sirve una sociedad estable si no es para salvaguardar los intereses de los individuos que la componen?

La república platónica tiene un marcado carácter autoritario y en cierto modo totalitario. Por ejemplo, no tiene el menor escrúpulo en el empleo de la censura, y propone la exclusión de

los poetas y otros artistas alegando que estos apelan a las partes inferiores e irracionales de nuestra naturaleza (605). La hostilidad de Platón hacia la poesía puede ser más comprensible cuando consideramos que, hasta su época, la poesía era la única fuente de las concepciones comunes de la ética, y Platón estaba defendiendo el atractivo de la razón. Con seguridad, habría quedado horrorizado ante la penetrante influencia no regularizada que los llamados «medios» y las industrias de propaganda generalizada ejercen hoy sobre todos nosotros a partir de nuestra más tierna infancia. Es posible que no nos guste su función de censor estatal, pero Platón acierta a atraer nuestra atención sobre el problema de discriminar la verdad entre un amasijo de influencias culturales y mercantiles en competencia.

En la *República,* Platón rechaza las constituciones democráticas de manera un tanto resuelta y, a nuestro parecer, injustamente. Es cierto que entonces estaba pensando en una democracia de tipo ateniense, en la que todos los ciudadanos votaban sobre las decisiones importantes. Incluso aunque los actuales sistemas de votación electrónica pudieran hacer técnicamente posible este tipo de democracia en los Estados modernos, es seguro que lo que de ellos saldría sería un Gobierno inestable, sujeto a los frívolos caprichos de un enorme electorado influido por las emociones colectivas y por la «retórica» de una publicidad inteligente —que era precisamente lo que Platón criticaba en la democracia ateniense—. A buen seguro, se mostraría mordaz ante la manipulación de los medios de masas en las campañas políticas contemporáneas. No obstante, el rasgo más esencial de las democracias parlamentarias modernas —que el Gobierno tiene que someterse a una reelección dentro de un periodo preestablecido de tiempo— proporciona un medio para efectuar un cambio de Gobierno pacífico que no se da en la *República* platónica. Conviene señalar, no obstante, que, en el *Político* y en las *Leyes,* el filósofo ofrece una prescripción políti-

ca sustancialmente diferente. Ahora defiende el imperio de la ley y apoya la democracia, con todas sus imperfecciones, como el mejor tipo de constitución, dada la naturaleza humana.

La *República* es uno de los libros más influyentes de todos los tiempos. En este capítulo me he centrado en un solo diálogo; los lectores deberían recordar que Platón escribió muchos más, desarrollando y alterando en ellos sus puntos de vista. Sócrates y Platón iniciaron la tradición de la investigación racional sobre el modo en que deberíamos vivir. Sospecho que nada les agradaría más que saber que algunos seguimos desarrollando su investigación moral.

Lecturas recomendadas

Texto básico: la *República,* de Platón. Existen numerosas traducciones, pero la más elogiada últimamente por su fácil lectura y viveza de imágenes es la versión de G. M. A. Grube, que ha sido revisada por C. D. C. Reeve (Indianapolis, Hackett, 1992). Está incluida en *Plato: Complete Works* (Indianapolis, IN, Hackett, 1997).

La *República* es una obra larga y compleja; algunos lectores podrían preferir acercarse a Platón a través de sus diálogos más breves, tales como el *Eutifrón,* la *Apología,* el *Critón,* el *Fedón,* el *Menón* o el *Protágoras.* En español, podemos citar la versión de la *República* de C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1992.

Hay una excelente introducción temática a la filosofía antigua en Julia Annas, *Very Short Introduction,* Oxford, Oxford University Press, 2000.

Para una introducción general al conjunto del pensamiento platónico, véase, en la serie *Past Masters,* la obra de R. M. Hare, *Plato* (Oxford, Oxford University Press, 1982), y David Ross, *La teoría de las ideas de Platón* (Madrid, Cátedra, 1997). También

está disponible como primera parte de una trilogía llamada *Founders of Thought* (Oxford, Oxford University Press, 1991), con introducciones igualmente magistrales a Aristóteles, de Jonathan Barnes (*Aristóteles,* Madrid, Cátedra, 1999) y a San Agustín, de Henry Chadwick.

Para una discusión filosófica profunda de la *República,* véase Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford, Oxford University Press, 1981); esta obra consigue combinar la erudición académica (y la dificultad técnica, cuando es necesaria) con una atención perspicaz al argumento moral dominante, a su fundamentación en una concepción de la naturaleza humana y a su duradera importancia en nuestra época (véase sobre todo el resumen del capítulo 13). Más recientemente, Nickolas Pappas ha publicado *The Routledge Guidebook to Plato's Republic* (Londres, Routlege, 2013).

Para un ataque clásico al programa político de Platón, véase K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Buenos Aires, Paidós, 1957.

Para un tratamiento totalmente académico de la filosofía moral de Platón, véase Terence Irwin, *Plato's Ethics* (Oxford, Oxford University Press, 1995).

Palabras clave

alma, apetito, dualismo, epistemología, espíritu, Formas, guardianes, juicio de valor, justicia, materialismo, metafísica, nominalismo, razón, realismo platónico, relativismo.

Preguntas para el debate

1. ¿De qué manera es el mito de la caverna una buena imagen de la condición humana? (Discútase tal vez ha-

ciendo alusión a los detalles del texto en *República* 514a-18d, en cierto modo glosados en las páginas anteriores.)

2. ¿Son las matemáticas el ideal para todo conocimiento humano?

3. ¿Hasta qué punto es adecuada la distinción tripartita de Platón entre apetito, espíritu y razón como explicación de la naturaleza humana? (Discútase tal vez haciendo alusión a *República,* 435c-42d.)

4. ¿Puedes identificar versiones contemporáneas de los cinco tipos de sociedad e individuo que señala Platón? (Discútase tal vez haciendo alusión a *República,* 544c-80a.)

5. ¿Es una buena idea que la sociedad esté gobernada por expertos, incluyendo quienes han alcanzado la sabiduría filosófica?

Capítulo 5

Aristóteles: el ideal de realización humana

La vida y la obra de Aristóteles

Aristóteles (384-322 a.C.) pertenece a la generación siguiente a Platón, y al igual que este permaneció también en Atenas durante una buena parte de su vida; así pues, el breve esquema histórico expuesto en el capítulo anterior es también aplicable en este contexto. Aristóteles ingresó en la Academia de Platón a los diecisiete años, y la influencia de su maestro es perfectamente detectable. Aunque profundamente impresionado por las ideas de su mentor, Aristóteles se mostró capaz de criticarlo en una serie de temas importantes (cosa que es ideal en las relaciones filosóficas entre maestro y discípulo). Durante unos cuantos años fue tutor del adolescente que acabaría siendo Alejandro Magno, el conquistador del mundo. Aristóteles provenía de una familia de médicos y realizó extensas investigaciones sobre la estructura de animales y plantas. Esta experiencia en el trabajo científico empírico exhibe una acusada influencia en sus escritos, que, pese a su carácter abstracto, indican un espíritu bastante más mundano en comparación con el ansia de trascendencia que reflejan los de Platón (el contraste que existe entre sus respectivos estilos queda sugerido en el famoso cuadro de Rafael *La escuela de Atenas).* Aristóteles volvió a Atenas en el año 335, donde fundó el Liceo, para continuar en este la tradición de la investigación intelectual sistemática inaugurada por la Academia de Platón. En el último año de su vida, la tensión política lo obligó una vez más a abandonar Atenas.

El *corpus* de los textos aristotélicos llegado hasta nosotros abarca un campo de materias extraordinariamente extenso: lógica, metafísica, epistemología, física, astronomía, meteorología, biología, psicología, ética, política, derecho, «poética» (estética)…, siendo Aristóteles pionero en muchas de ellas. En aquellos días no existía una clara distinción entre ciencia y filosofía, razón por la cual Aristóteles se sintió sumamente interesado en establecer una separación evidente entre la ciencia y la filosofía, como también en formular los conceptos y principios fundamentales de cada una de estas áreas. Cultivó lo que ahora conocemos como las ciencias de la astronomía, de la física, de la biología, y de la psicología, formulando los principios fundamentales de cada una de ellas y estableciendo unos fundamentos que habrían de perdurar intactos hasta el siglo XVII. Al parecer, una buena cantidad de escritos suyos no sobrevivieron: los talentos y la energía de Aristóteles debieron ser realmente prodigiosos. Los textos conservados tienden a ser concisos y alusivos a notas abreviadas de lecturas eruditas en lugar de obras acabadas y literalmente elegantes como los diálogos de Platón. El estilo de Aristóteles es abstracto, técnico y sistemático: se lo podría describir como un filósofo de filósofos.

Sin embargo, la *Ética a Nicómaco,* la obra principal en la que Aristóteles se extiende sobre la vida humana, sus ideales y sus vicisitudes, es relativamente accesible. Mis referencias remiten a este texto (utilizando la numeración estándar precedida por las siglas «EN», a menos que se indique otra cosa). Esta obra no es de fácil lectura (ninguna filosofía sustancial lo es), pero, al igual que la *República* de Platón, se ocupa de cuestiones tan profundas e importantes como puedan ser las relativas al modo de vivir, no es decididamente extensa, y está razonablemente bien organizada; en algunos pasajes se eleva hasta una especie de elocuencia. El *De Anima,* una obra más breve y técnica, es tam-

bién importante para captar la concepción aristotélica de la naturaleza humana.

Trasfondo metafísico: formas como propiedades, y los cuatro tipos de cuestiones

Aristóteles habla a veces de los dioses, pero con ello *no* se refiere al concepto bíblico de un Ser personal que abriga un plan para la historia humana y se revela a Sí Mismo a su pueblo en particular. Aunque pudo haber mostrado alguna vez un cierto respeto por el politeísmo popular de Grecia (Zeus, Hera, Atenea *et al.),* en la *Metafísica,* XII.8, 1074bl y ss., afirma Aristóteles que todas estas cosas son mitos antropomórficos dirigidos al pueblo ordinario. Pero sí mantuvo Aristóteles el concepto de un dios único y supremo, pues en el libro VII de la *Física,* sostiene que ha de existir un único motor inmóvil, una causa eterna de todos los procesos de cambio en el universo (Santo Tomás de Aquino plasmó esta afirmación en una de las «Cinco Vías» para probar la existencia del Dios cristiano). Por otra parte, Aristóteles mantuvo que «la función de lo que es divino consiste en pensar y utilizar su propio intelecto» (*Partes de los animales,* IV.10, 686a29), aunque el tipo de pensamiento atribuido al dios aristotélico es la contemplación intelectual, no ninguna especie de *cuidado* o preocupación por los asuntos humanos. El motor inmóvil es más un concepto de teoría científica que de culto u obediencia religiosa.

Aristóteles acusó la influencia de la teoría de las formas de Platón aunque la criticó severamente. En el capítulo 4 hemos visto el modo en que Platón propuso que lo que hace que las cosas particulares cuenten como formas (Fs) es su «participación en» la forma F, entendida esta como una entidad abstracta que existe separadamente de todas las instancias de ella. Aristó-

teles se opone a esta separación de las formas y rechaza la imagen metafísica platónica de otro mundo que contiene las formas eternas y que está más allá del mundo cambiante de las cosas materiales. Su propio enfoque (comúnmente etiquetado como «**realismo aristotélico**») es que existe realmente algo que es común a todas las cosas que admiten una aplicación correcta del concepto general F, a saber: la propiedad (o forma aristotélica) F; pero esta propiedad común existe *en las cosas que la tienen,* no separadamente en algún otro mundo. Por consiguiente, Aristóteles diría que todos los ejemplares de oro comparten una forma común (a la luz de la ciencia moderna podemos decir cuál es esa forma o naturaleza, a saber, determinado tipo de ADN o de estructura atómica). Según el concepto aristotélico de la situación humana, lo que nosotros necesitamos no es encontrar un camino para salir de la caverna y entrar en un mundo diferente, sino discernir de manera más clara lo que ya tenemos ante nuestros ojos.

Hablar de formas como propiedades que están *en* las cosas más que como entidades separadas nos lleva al parecer al sólido sentido común, mas este se torna problemático tan pronto como se lo analiza filosóficamente. Y Aristóteles lo ve perfectamente. ¿En qué sentido es la *misma* propiedad un rasgo que se encuentra en todos los perros (que son tan distintos entre sí)? Si utilizamos un nombre como «propiedad» (o «forma»), una palabra con un singular y un plural, nos obligamos al parecer a pensar en la propiedad como un misterioso tipo de *cosa* que puede estar absolutamente presente al mismo tiempo en muchas cosas diferentes. Aristóteles se percata de que tenemos que distinguir entre *categorías* diferentes —las cosas o sustancias que son fundamentalmente diferentes de las propiedades o cualidades—, y que por tanto tenemos que expresar diferentes clases de atributos para cada una de ellas.

¿Encontramos la misma estructura de uno-a-muchos en el uso de *todos* los términos generales, o es el detalle diferente en otros casos? Aristóteles observa que a menudo utilizamos palabras que no tienen siempre el mismo significado. Uno de sus ejemplos habituales es el adjetivo «saludable»: hablamos de gente saludable, de alimento, de ejercicio, de clima, de complexión, de tener un respeto saludable por algo, de costumbres saludables, etc., y es evidente que no queremos decir que todas estas cosas son saludables en su sentido primario (aplicable a la gente) de poseer unos cuerpos que prometen una larga vida.

Aristóteles aplicó esta lección a los términos de valor, especialmente al que expresa el valor más general: el término «bien». Era plenamente consciente de que los distintos temas requieren métodos de estudio y grados de precisión diversos, de suerte que la ética difiere de la matemática en el tipo de resultados que son posibles (EN 1094b12-29). Igualmente puso en duda que todas las cosas buenas lo fueran en un sentido unitario, lo cual comportaba una Forma platónica separada de Dios. En EN I.6 (1096a12-1097a14), ofrece Aristóteles una pequeña batería de argumentos técnicos contra la postura platónica (introducida por una declaración que decía: grata es la amistad con Platón, pero aún más grata es la verdad). Uno de sus puntos básicos es que reconocemos que *diversas* cosas son buenas de por sí, es decir, son dignas de ser perseguidas por su propio valor, no por el valor de ninguna otra cosa (p. ej., el placer, el honor, la sabiduría), pero cuando preguntamos por la razón de que esas diferentes cosas sean todas buenas, no parece que podamos ofrecer una respuesta general, pues seguramente la sabiduría es buena de un modo absolutamente diferente de lo que hace que el honor (o el placer) sea bueno (esta respuesta descartaría al parecer hasta la misma forma aristotélica de la bondad, ¡una propiedad que todas las cosas buenas poseen!). Otra lección metodológica y metafísica que Aristóteles nos

ofrece es tradicionalmente conocida como «la doctrina de las **cuatro causas**». En la *Física,* II.3, 194b16, distingue cuatro preguntas que podemos formular con respecto a cualquier cosa, con sus correspondientes respuestas o explicaciones:

1. ¿De qué está hecha? Su materia («la causa material»).

2. ¿Qué es? Su forma; el tipo de cosa que es («la causa formal»).

3. ¿Qué fue lo que la trajo a la existencia? Su causa en el sentido moderno («la causa eficiente»).

4. ¿Para qué sirve? Su propósito o función («la causa final»).

Es fácil aplicar este esquema a los artefactos humanos como el ejemplo que pone Platón de una cama hecha de madera y clavos: tiene la forma de una cama (un armazón horizontal lo suficientemente largo como para que quepa un cuerpo humano), fue hecha por un carpintero y está diseñada para dormir sobre ella. Sin embargo, Aristóteles asume al parecer que estas cuatro cuestiones tienen *siempre* una respuesta. Los artefactos como las mesas, los teléfonos y los ordenadores tienen obviamente un propósito para el cual fueron construidos. Las partes u órganos de las plantas y de los animales, como las raíces, las hojas, los corazones y los ojos, tienen funciones, cosa que Aristóteles entendió bien en sus estudios sobre biología, pero son funciones que nadie ha diseñado (a menos que uno crea que fue Dios el que lo hizo). En cuanto a un animal o planta *entero,* resulta extraño decir que existen para cumplir un propósito (a menos que lo encuentres en la teología), pero tenemos cierta idea de qué es un espécimen maduro y floreciente de cada especie (y esto también se aplica a la nuestra). Ahora bien, no pensamos que los objetos inanimados —rocas, montañas, ríos, glaciares, playas, nubes, la Luna, planetas, estrellas y galaxias— existen en

función de un propósito, así como tampoco que hay un estado maduro u óptimo de ellos (a menos que creamos que hay una intención divina detrás de todo lo que hay en el mundo). Sin embargo, Aristóteles parece haber asumido una concepción **teleológica** del universo entero, según la cual toda cosa tiene un propósito o intención definidos, una meta que alcanzar o a la que servir. Esta idea se cristianizó en la cosmovisión medieval pre-científica que Dante expresó de forma poética.

Aristóteles no deja de insistir en no dejarse engañar por la primera idea que nos venga a la mente o por la primera teoría que llegue a nuestros oídos (que es el modo más perezoso de filosofar), sino de pensar con más cuidado, de examinar una apropiada variedad de casos, de molestarse en reconocer la complejidad del mundo, de nuestros modos de pensar y de hablar respecto a ellos, de mantener la mente alerta y libre de prejuicios en nuestra consideración de las teorías generales. Aristóteles merece ser honrado como padre fundador de la clase de filosofía «analítica» ejemplificada en el pensamiento de Ludwig Wittgenstein a mediados del siglo XX.

La naturaleza humana: el alma como conjunto de facultades

Como hemos visto, Platón mantenía la posición dualista de que el **alma** humana es una sustancia inmaterial capaz de existir separada del cuerpo después de la muerte. Aristóteles destruye radicalmente esta posición de la manera sutil que inmediatamente vamos a explicar.

Las investigaciones de Aristóteles sobre biología supusieron una contribución vital para la filosofía. Según él, los seres humanos en tanto que especie animal única, aunque de una clase muy especial, son los únicos que están capacitados para el pensamiento racional. Y considera a los animales (entre los cuales

se cuentan no solo los mamíferos, sino también los reptiles, las aves, los insectos, los crustáceos, etc.) como una de las dos clases importantes de seres vivos, siendo la otra la constituida por las plantas. Toda la vida está así organizada en forma de una enorme jerarquía de órdenes, géneros y especies; y, en el siglo XIX, Darwin explicó por qué esta estructura se debe a un árbol genealógico evolutivo que abarca un largo periodo de tiempo (capítulo 12). Aristóteles desarrolla su enfoque en su breve tratado conocido tradicionalmente por su nombre latino, *De Anima* («Sobre el Alma»), que es también el primer libro de psicología. La traducción del término griego *psyche* por la palabra «alma» plantea una serie de problemas. Uno de ellos es que la palabra «alma» tiene unas fuertes connotaciones religiosas de piedad y de inmortalidad que derivan del cristianismo y de Platón. Pero Aristóteles vivió cuatro siglos antes de que surgiera el cristianismo, y este ofrece además una concepción completamente distinta de la *psyche* de Platón. Podemos sustituir «alma» por «mente», pero eso no hace más que sustituir un nombre de cuatro letras por otro de cinco. La diferencia crucial encerrada en la concepción de Aristóteles se encuentra en que el alma o la mente no se consideran en absoluto como cosas o sustancias (y ni siquiera como una sustancia *inmaterial).* Hablando estrictamente, la idea de Aristóteles hubiera quedado mejor expresada si no se hubiera utilizado *ningún* nombre para traducir *psyche,* sino decir simplemente que las cosas vivas son «animadas»; o sea, que tienen unos modos distintivos de existencia y de funcionamiento.

Técnicamente, Aristóteles aplica su distinción general de materia y forma a este caso, afirmando que el alma es la «forma» de un ser vivo. Pero no se refiere aquí a la forma platónica, ni tiene tampoco el significado más ordinario de figura; lo que más bien se está preguntando es por una *clase fundamental* de cosa (la segunda «causa formal» en la lista de las cuatro cues-

tiones»). ¿Qué es entonces lo que constituye al ser vivo? Esta pregunta no se propone conocer la entidad que le diera el ser a ese algo (lo cual sería propio de la tercera causa, o «causa eficiente»), sino más bien lo que significa el hecho de *estar* vivo y los criterios que ha de satisfacer una entidad para ser considerada como algo vivo. Si recordamos que las plantas y los animales son seres vivos, podremos decir que los criterios son el metabolismo (el mantenimiento del individuo mediante la nutrición) y la reproducción (la generación de nuevos miembros de la especie). El primero es lo que Aristóteles llamó «la facultad de auto-nutrición, crecimiento y muerte», o «facultad nutritiva» (*De Anima,* 412a13, 414a32), mencionando también la reproducción (415a). ¿Qué es lo que distingue entonces a las plantas de los animales? Al contrario que las plantas, los animales poseen las facultades de la percepción sensorial, del deseo (412a33) y del auto-movimiento (414b18).

¿Qué hacen entonces los seres humanos o qué facultades poseen para realizar cosas que les están vedadas a los animales? La respuesta de Aristóteles es: la facultad de «pensamiento y el intelecto» (414b19), mas tal vez no sea suficientemente claro a qué se refiere con esto: quizá a un tipo de pensamiento del que carecen los animales, a ideas expresables en el lenguaje cuando afirmamos que tal y tal es el caso y para las cuales se pueden aducir razones en pro o en contra. El alma, o mente humana, debería entenderse por tanto no como una cosa, sino como *un distintivo racimo de facultades, incluyendo el razonamiento,* que son fundamentales para el modo de vida y del funcionamiento humano. El propio Aristóteles escribe (*De Anima,* 408b15): «tal vez fuera mejor no decir que el alma se apiada, aprende, o piensa, sino que el hombre hace todas estas cosas con su alma», mas podemos sugerir que sigue siendo mejor decir que la **persona** se apiada, aprende, y piensa (utilizando sus facultades mentales).

Así pues, el ser humano vive, actúa y funciona de un modo humano —y este «modo» puede ser analizable a su vez como un conjunto de facultades o modos de funcionar que normalmente actúan conjuntamente—. (Pero en casos especiales algunas de ellas pueden estar ausentes: p. ej., cuando alguien pierde la memoria, o en el caso de un bebé que aún no ha aprendido a hablar.) Según esta concepción, no tiene sentido alguno hablar de un alma o mente que existe sin un cuerpo, porque si no hay cuerpo (o, al menos, un cuerpo *vivo),* es imposible que el cuerpo funcione. Aristóteles llega a esta conclusión en 414a19: el alma no puede existir sin un cuerpo (contra lo que dice Platón), no porque ella misma sea ya un tipo de cuerpo (contrariamente a los materialistas griegos que habían sugerido que el alma era una especie de emanación de gas compuesta de partículas muy finas o átomos), sino porque el alma *no es una cosa* de un cierto tipo, sino más bien una propiedad muy compleja de los cuerpos vivos (de acuerdo con esta concepción, el único modo de que una persona pudiera sobrevivir a la muerte es mediante la resurrección del cuerpo).

Sin embargo, Aristóteles establece una significativa, aunque sorprendente, puntualización a esta rigurosa e incisiva conclusión al sugerir que hay algo específicamente diferente en el cuerpo humano: nuestra facultad puramente teorética (lo que él llama «contemplación», aunque lo que tiene en mente son la matemática y la física, más que una contemplación o meditación estéticas). Y además expresa la intrigante sugerencia de que *esta* facultad, que no se asocia con ningún órgano de forma que sea obvia (los griegos sabían poco sobre el cerebro), puede existir separadamente del cuerpo, «como puede lo duradero perdurar sobre lo perecedero» (*De Anima,* 413b26). Da la sensación de que, al parecer, Aristóteles no pudo desprenderse por completo de su herencia platónica, pero nos resulta duro comprender cómo pudo volverse atrás de manera consistente sobre

la lógica de su propio argumento general. ¿Cómo podemos concebir que el pensamiento matemático se continúe desarrollando sin que haya un matemático alojado en un cuerpo vivo? En nuestros días se podría acudir a la pericia de un computador para desarrollar la matemática, pero incluso aunque se admitiera que lo que este hacía podía ser considerado como «pensamiento», seguiría en pie el hecho de que para que esto ocurriera habría que contar con una compleja organización de cables y electrodos conectados entre sí mediante una enorme red de pulsadores eléctricos —un objeto material, pero no un *cuerpo vivo*—. La noción de un cuerpo totalmente desencarnado sigue siendo conceptualmente problemática. Como vamos a ver en el Interludio histórico, algunos de los sucesores de Aristóteles islámicos y cristianos se sintieron muy satisfechos de explotar esta ambigüedad.

Aristóteles conocía la teoría del alma platónica, pero volvió a conceptualizarla. En la visión aristotélica, una parte del alma debería entenderse como una *capacidad* de la persona distinta de otras capacidades. Cabría esperar, por tanto, que Aristóteles siguiese la senda de Platón distinguiendo las capacidades para el razonamiento, para la emoción y para el deseo corporal, pero él no se ajusta exactamente a esta división tripartita, sino que usualmente contrasta *dos* elementos, uno que posee la **razón** (el elemento que se encarga del pensar) y el otro que posee a la razón solo en el sentido más débil de que puede obedecer a la razón, aunque también desobedecerla (EN 1098a5). En otra parte habla de aspectos racionales y no racionales del alma (EN 1192a28 y ss.). Al parecer, la distinción más importante para Aristóteles es la que existe entre la razón de Platón por una parte y el espíritu y el apetito por la otra: siendo la emoción y el deseo potencialmente obedientes a la razón, en el sentido de que el modo en que uno siente y lo que uno desea pueden verse afectados por el propio juicio de uno sobre lo que es mejor

(aunque es notorio que esto no sucede siempre). Más adelante encuentra ocasión Aristóteles para introducir una distinción *dentro* de la parte racional entre nuestra capacidad para el razonamiento sobre proposiciones necesarias (en matemática y, en su opinión, en la ciencia natural) y nuestra capacidad para deliberar acerca de lo que hay que hacer (EN 1139a5). Tal es la distinción entre la razón teórica y la razón práctica, que sería recogida por Kant (véase el cap. 8).

Otro aspecto crucial de la teoría de Aristóteles sobre la naturaleza humana, al igual que la de Platón, es que irremisiblemente nosotros somos seres sociales. En la traducción tradicional, «el hombre es un animal político» (EN 1097b11), y en la *Política,* I.2, 1252a24, la palabra *politikon* ha sido también traducida por «cívico» o «social». En otro lugar dice Aristóteles que «animales sociales son aquellos que tienen alguna actividad común a todos ellos (lo cual no es cierto de todos los animales gregarios), como es el caso de los hombres, las abejas, las avispas, o las hormigas» (*Historia de los animales,* I.1, 488a8). Es esta una curiosa anticipación del enfoque sociobiológico que será examinado en el capítulo 12. Mas Aristóteles reconocía que lo distintivo de la vida social humana es nuestra conciencia de la justicia y la injusticia (*Política,* I.1, 1253a15). Según él, la naturaleza humana solo alcanza su desarrollo completo cuando el hombre vive como miembro de una sociedad organizada, cuyo paradigma es la *polis,* la ciudad-Estado griega con una población que oscila en torno a los 100.000 habitantes.

Mas ¿quiénes son los que realmente cuentan como seres racionales cualificados para intervenir en la vida pública y en la política? El uso del género masculino no es ningún accidente, pues, al igual que la inmensa mayoría de los antiguos griegos, Aristóteles da por hecho sin argumentación alguna que las mujeres, aunque seres humanos, son por naturaleza inferiores a los hombres en capacidad mental y en dotación para el pensa-

miento racional, por lo cual han de quedar confinadas a su papel reproductivo y doméstico. Así, Aristóteles escribe: «la relación del varón con la mujer es naturalmente la del superior con el inferior —la del que gobierna con el gobernado—» (*Política,* I.V.7), y «el varón es naturalmente más apto para mandar que la mujer, excepto cuando se da algún desvío de la naturaleza (I.XII.1). Estos recursos a la «naturaleza» no parecen estar basados en ningún estudio empírico de las capacidades de las mujeres, sino que, al igual que muchos otros usos a lo largo de la historia del resbaladizo término «naturaleza», no son más que el «sentido común» de la época —que a su vez no puede ser otra cosa que la expresión del prejuicio— y la consecuencia de un evidente interés egoísta. En lo tocante a las mujeres, Aristóteles era un conservador mientras que Platón fue un adelantado a su tiempo. Para Aristóteles, las diferencias entre los cuerpos de los hombres y los de las mujeres implican diferencias en el alma (es decir, psicológicas), mientras que para Platón el cuerpo es solo un rasgo accidental de la persona real (es decir, del alma inmaterial). (¡Este argumento ha tenido muy largo recorrido!)

Aristóteles admitió también que existen diferencias innatas entre los individuos en su capacidad de pensar y razonar. Al igual que Platón, habla con frecuencia de la «buena cuna» y aprueba la existencia de clases sociales basadas en la división del trabajo, con un buen número de trabajadores (campesinos, comerciantes, artesanos y soldados) que en su gran mayoría no estaban capacitados para formas superiores del pensamiento. También expresa a veces un cierto prejuicio contra la juventud y la vejez. Y, al igual que sus contemporáneos, Aristóteles no manifiesta tampoco ninguna objeción particular hacia la esclavitud, puesto que cree que algunas personas son «esclavas por naturaleza»:

> […] todos los hombres que difieren de los otros tanto como el cuerpo difiere del alma, o como un animal difiere de un hombre (y tal es el caso para aquellos que se dedican al servicio del cuerpo, y cu-

> yo mejor producto es ese servicio que prestan) —todos estos son esclavos por naturaleza, y es mejor para ellos […] ser gobernados por un señor (*Política,* I.V.8).

Sin embargo, Aristóteles admite que «a veces sucede de manera contraria a la intención de la naturaleza», y así no es infrecuente el caso de que los esclavos tengan los cuerpos de los hombres libres (y conduzcan mejor sus carros) (I.V.10); de haberse mostrado más abierto al examen sin prejuicios de los hechos empíricos, hubiera tenido que admitir que algunos esclavos tienen capacidades mentales iguales al menos que las de sus amos. (Seguramente no hay ni un ser humano —a excepción quizá de los que están mental y severamente discapacitados— que difiera de otros hombres tanto como un animal no humano difiere del humano.) La discusión de Aristóteles sobre la esclavitud está un tanto matizada, puesto que establece una distinción entre tener esclavos de manera *justa* —cuando (a su juicio) se da una diferencia mental «natural» entre amo y esclavo pero hay una comunidad de intereses y una relación de amistad entre ambos— y una esclavitud injusta basada solamente en la sanción legal y en un poder superior (I.VI.10).

Al igual que otros griegos de su tiempo, Aristóteles asume también, sin discusión alguna, una distinción «natural» entre griegos y «bárbaros». En la *Política,* I.II.4, sostiene que todos los bárbaros son esclavos por naturaleza, y cita con aprobación la frase de un poeta griego que dice que el pueblo bárbaro debería ser gobernado por los griegos. En EN 1154a30 desliza la observación racista de que, aunque el tipo de ser humano «embrutecido» (semejante al animal) es raro, es más común entre los que no son griegos.

Los prejuicios de Aristóteles sobre el patriarcado, la esclavitud y el imperialismo son chocantes para nuestras sensibilidades contemporáneas. Podemos imaginar que los constructores de imperios (en especial los administradores coloniales británicos de hace un siglo, y con su educación clásica) lo contempla-

ran con simpatía. Mas esto no debería hacernos olvidar el resto de su pensamiento, pues no hay nada que nos impida aceptar el análisis aristotélico de la mente como un conjunto de capacidades del cuerpo vivo ni su idea de la realización humana, mientras insiste en que lo distintivo de las capacidades racionales humanas se encuentra, por lo común, igualmente presente en cada persona, con independencia del sexo, la clase, la raza y la nacionalidad, y que las necesidades, aspiraciones y derechos de los hombres son, por tanto, igualmente universales.

Ideal y diagnóstico: realización humana, virtudes y vicios

Aristóteles acentúa lo positivo. En lugar de diagnosticar alguna carencia fundamental en la condición humana y prescribir un remedio para ella —que es lo que hacen muchas religiones—, Aristóteles nos ofrece primeramente una exposición del fin o propósito o significado de la vida humana para indicarnos luego la manera de ponerlo en práctica y de qué modo se pueden evitar o remediar los fracasos para elevarse hasta el ideal. Todo esto está conectado con el hecho de que donde las religiones (y Platón, en alguna medida) tienden a ofrecer una especie de salvación o solución en el otro mundo, Aristóteles delinea un panorama de autorrealización humana en este mundo nuestro. En este respecto, su enfoque se aproxima mucho más al confucianismo (cap. 1) que ninguna de las otras teorías hasta aquí consideradas.

Que se presente una teoría en términos de su diagnóstico y prescripción —el marco elegido en este libro— o en términos de ideal y realización —más acorde con el enfoque de Aristóteles— es solo una cuestión de énfasis y de estilo de presentación. Un diagnóstico sobre lo que hay de erróneo en los seres humanos presupondría un juicio de valor respecto a un modo de ser

ideal; y a la inversa, un ideal establecería un estándar que algunos seres humanos no lograrían alcanzar.

Aristóteles comienza la *Ética a Nicómaco* preguntándose si en todas nuestras acciones o proyectos hay un fin o propósito que buscar por sí mismo (EN 1094a1-b12). Y afirma que todos coincidimos en reconocer que existe tal fin, al que llamamos «felicidad», pero que podemos disentir respecto a lo que la felicidad pueda realmente ser (EN 1095a17). Convendría introducir aquí una advertencia respecto al uso de la palabra «felicidad» para traducir el término *eudaimonía* que utiliza Aristóteles. La etimología de la palabra griega la conecta con la noción de poseer un buen espíritu guardián o «genio» *(daimon).* En el uso que de ella hace Aristóteles, esta palabra no tiene la menor connotación sobrenatural, pero sí implica alcanzar un objetivo moral modélico, mientras que «felicidad» no tiene esa connotación. Podemos decir de un adulto mentalmente discapacitado que se siente feliz con sus juguetes, o de un drogadicto que es feliz cuando dispone de droga y no tiene efectos colaterales, o de un violador que es feliz mientras pueda encontrar víctimas sin ser sorprendido; pero Aristóteles rechazaría enfáticamente la idea de que tales personas pudieran disfrutar de la *eudaimonía,* pues según su concepción implica que una persona está llevando una vida completamente *admirable.* «Satisfacer» podría ser ciertamente una buena traducción; y «florecimiento» ha sido también una palabra utilizada para expresar el ideal aristotélico; «**felicidad**» o «perfección» podrían igualmente sugerirlo, como también «beatitud» una vez despojada de connotaciones cristianas. (Esta última ha sido utilizada para expresar el ideal recomendado por Spinoza de un estado mental racionalmente contemplativo, como el propio ideal favorito de Aristóteles ha resultado ser.)

¿Podemos decir algo más sustancial sobre este estado de satisfacción ideal humana, *eudaimonía,* que es el significado o el

objetivo de la vida? Aristóteles aplica su teoría de la naturaleza humana como poseedora de una capacidad distintivamente racional y obtiene una fórmula que añade algo más de contenido a su hasta entonces demasiado abstracta noción de *eudaimonía:*

> […] si todo esto es así, y la función que nosotros proponemos del ser humano es un tipo de vida, y esta vida consiste en la actividad del alma y en las acciones acompañadas por la razón, y es propio del hombre bueno realizar bien y adecuadamente estas acciones, estando cada cosa bien completada cuando posee su propia excelencia; si todo esto es así, el bien humano resulta ser una actividad del alma de acuerdo con la excelencia (y si las excelencias fueran varias, de acuerdo con la mejor y la más completa). Pero además, esto tendrá que ser así a lo largo de toda la vida. Pues al igual que una sola golondrina no hace verano ni tampoco un solo día; de la misma manera, ni un solo día ni un instante hacen feliz a un hombre (EN 1098a1).

El lector puede sentirse horrorizado al oír que ¡este es uno de los pasajes más elocuentes de Aristóteles! (un soberbio y serio filósofo que pone siempre un gran cuidado en introducir cuantas aclaraciones sean necesarias para agilizar sus sentencias). El mensaje que de aquí se desprende es sin embargo sumamente valioso: a) que la perfección humana se funda en la *actividad,* o sea en el ejercicio de nuestras facultades, no en el mero placer pasivo; b) que este ejercicio debe implicar el uso de nuestra capacidad *racional* distintivamente humana; c) que esta actividad debería ser «sabia y certeramente» orientada hacia la manifestación de la más completa clase de «**excelencia**» o *virtud;* y d) que este ejercicio debería perdurar *durante toda la vida.*

Esta fórmula invita obviamente a ampliar nuestra investigación sobre la naturaleza de las «excelencias» humanas (la palabra griega *areté* ha sido traducida con frecuencia por «virtud», pero conviene tener en cuenta que, para Aristóteles, las cosas inanimadas pueden tener *areté;* por ejemplo, un hacha la tiene si corta bien (¡pero nosotros no afirmamos que el hacha sea *virtuosa* sino que es *buena!).* En correspondencia con la razón que otorga y la razón que obedece anteriormente mencionadas, Aristóteles distingue entre excelencias del intelecto y excelencias del carácter (EN 1103a15). Las primeras se dividen en teóricas y prácticas. Dos excelencias teóricas son *sophía,* o logros intelectuales, y *episteme,* conocimiento (lo que nosotros llama-

ríamos ahora excelencia académica). Las excelencias prácticas son la *phrónesis,* o sabiduría práctica; es decir, sabiduría al deliberar sobre lo que hay que hacer en situaciones de la vida real y al elegir las decisiones más acertadas sobre ellas; y la *téchne,* o conocimiento técnico. (Aristóteles exhibe aquí su prejuicio al no evaluar demasiado alto este segundo tipo de conocimiento.)

Platón no estableció ninguna distinción entre *sophía* y *phrónesis* al mantener como él hizo que el conocimiento teórico de las Formas era necesario para una práctica correcta; Aristóteles sí realizó en cambio una importante contribución al subrayar la independencia de la sabiduría práctica. Como él mismo dice en 1139a21:

> Lo que la afirmación y la negación son en el caso del pensamiento, lo son igualmente la persecución y la huida en el caso del deseo; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que la razón diga, el deseo debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son de carácter práctico.

Aristóteles sostiene que la sabiduría práctica no consiste en conocer o en promulgar mandamientos y prohibiciones morales, puesto que no cree que sea factible formular ningún conjunto de reglas generales que sea capaz de cubrir toda posible elección particular que se nos pueda presentar en la vida: «los propios agentes han de considerar las circunstancias relativas a cada ocasión» (1104a9). La persona sabia, o *phrónimos,* aprende de la experiencia práctica y ha de realizar comprobaciones para tomar decisiones sabias.

Ciertamente, la totalidad de la investigación en la *Ética* de Aristóteles no fue emprendida por amor a la teoría, sino para ayudar a la gente a tornarse buena (*Ética,* 1103b27, 1179b1 y ss.). Su interés fundamental no era la exhibición de un virtuosismo filosófico ni la conquista de una reputación académica, sino el de ayudar a promocionar la virtud. Mas hay que admitir, sin embargo, que la demanda de tal esfuerzo intelectual para entender la intrincada prosa aristotélica requiere un virtuosismo que no todo el mundo posee. Aristóteles es bien cons-

ciente de que no hay un sustituto para un buen entrenamiento en hábitos virtuosos desde la infancia. Pero espera que su laboriosa elucidación de la naturaleza de las virtudes humanas pueda ayudar a los teóricos y a los legisladores (los «expertos políticos», como él los llama) en sus deliberaciones sobre la forma de organizar la sociedad a fin de promover la virtud humana y su cumplimiento (EN I.3).

Los libros centrales de la *Ética a Nicómaco* discuten con considerable detalle las virtudes particulares prácticas, lo cual invita a la comparación con la tradición confuciana de la antigua China (véase cap. 1). Junto a la sabiduría práctica (con frecuencia llamada «prudencia»), aparecen las otras tres de la lista tradicional (que deriva de Platón): la moderación (o «templanza»), el valor y la justicia. Pero Aristóteles extiende considerablemente esta lista y ofrece un nuevo análisis de la virtud (que aplica a muchas de ellas, si no a todas) como medio entre dos extremos. El valor es el término medio entre la cobardía y la temeridad; la templanza (con respecto a los placeres corporales), el término medio entre la excesiva indulgencia y el ascetismo; la «generosidad», respecto al dinero, es el término medio entre liberalidad y miseria; la «amabilidad», el término medio entre irascibilidad y dulzura. Los que piensan que Aristóteles es demasiado serio, pueden quedar sorprendidos al encontrarlo admitiendo que «la vida incluye también momentos de descanso, en los que es posible la distracción con bromas» (IV.8.1127b35), aunque ni siquiera aquí abandona su rigor filosófico y ofrece un análisis de la broma como el término medio apropiado entre la bufonería y el aburrimiento mortal.

Aristóteles añade algunas virtudes más peculiares al parecer de la sociedad de la antigua Atenas, como son la «grandeza de alma» (que consiste en poseer la capacidad para grandes cosas y ser consciente de ello) y la «munificencia» (la apropiada y gustosa aportación de dinero para proyectos públicos). La primera,

un adecuado sentido del propio valor y honor, puede ser considerada como un término medio entre la vanidad y la «pequeñez de ánimo» (EN IV.3). A finales del siglo XIX, el propio Nietzsche rechazaba con calor la humildad cristiana recomendando en su lugar algo parecido a la grandeza de alma aristotélica.

La virtud de la justicia (en un sentido más cercano al moderno que al platónico) no parece encajar en el esquema de un medio entre dos extremos. Tenemos, por supuesto, el correspondiente vicio de la injusticia o de la deslealtad, pero no parece darse el hecho de ser *demasiado* justo o *demasiado* leal (aunque la gente puede mostrarse claramente escrupulosa respecto a una exacta igualdad en cosas que no tienen la menor importancia). La justicia afecta de manera crucial a otras personas, no justamente a otros individuos con los que uno está ligado por lazos de familia, de amistad, o de obligaciones contractuales, sino potencialmente con cualquier individuo de la propia sociedad (cualesquiera que sean los límites que la sociedad haya establecido —para Aristóteles sería la *polis*—). Aristóteles es consciente de la importancia de la igualdad ante la ley para las transacciones comerciales y la solidaridad de la sociedad. Y así escribe: «es la acción recíproca gobernada por la proporción lo que mantiene unida a la ciudad» (EN 1131b35).

Todo este examen de las virtudes ha ido delineando una serie de ideales positivos para la vida humana. Las cosas marchan mal cuando las acciones, los caracteres y las vidas de los hombres no se adaptan a esos ideales. Aristóteles no nos ofrece ninguna explicación general del porqué de este fenómeno; él sabe perfectamente que hay *muchos* modos diferentes de acercarse a ese ideal (EN 1106b31). Para la mayoría de las virtudes existen dos correspondientes vicios, que pecan por defecto o por exceso. Las diversas posibilidades surgen de nuestra naturaleza mixta: como animales con instintos corporales, pero también con acusadas susceptibilidades sociales y capacidades raciona-

les. Podemos vernos alejados de la templanza por el placer y del valor por el miedo. Podemos sentirnos impulsados hacia la precipitación por la ambición social y hacia la injusticia por el egoísmo.

Hay aún un giro adicional en el diagnóstico de Aristóteles cuando este distingue tres tipos de estados indeseables: la maldad, la carencia de auto-control, y el embrutecimiento (EN 1145a16). Lo primero es el vicio, lo opuesto a la virtud: una evidente disposición a hacer el mal, no de manera innata a partir del nacimiento, sino fomentada mediante una combinación de mal entrenamiento y peores elecciones. La tercera es una innata e incurable tendencia a actuar de manera «inhumana» y dolorosa o simplemente extraña para otros (p. ej., psicópatas o idiotas congénitos). La segunda es la más interesante para Aristóteles, quien nos ofrece en el libro VII un sutil análisis filosófico del autocontrol y la carencia de este. Como vimos en el capítulo 4, Sócrates sostenía que nadie hace algo a sabiendas de que es malo. Pero esto contradice el hecho experimentado por un hombre que San Pablo registra: «no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero» (Romanos 7: 19). Platón distinguió las partes conflictivas del alma y planteó el problema práctico de la manera de conseguir la armonía interna. Una de las mayores contribuciones de Aristóteles fue observar que la persona que carece de autocontrol es realmente diferente de la que es simplemente mala o viciosa, pues esta última no tiene conciencia del grado de su maldad, mientras que la primera es absolutamente consciente de la laguna que separa sus aspiraciones y sus actos (EN 1150b36). Hay más esperanzas de «curar» o mejorar a la primera (aunque no se debe abandonar a la segunda, pues siempre está la posibilidad de que esta *cobre conciencia* de lo que está haciendo).

Por el lado positivo, tenemos la correspondiente distinción entre la persona que actúa correctamente, aunque solo sea tras

haber ejercitado su autocontrol para refrenar sus deseos inapropiados, y la persona cuya virtud (o armonía interna, o vida espiritual) es tan poderosa que no le permite abrigar (o al menos no de manera tan intensa como para que le genere un conflicto interior) deseos inapropiados y sentirse con facilidad a salvo de ellos. La discusión de Aristóteles es un tanto técnica, mas nos pone ante los ojos ese posterior ideal de la *sophrosýne* (palabra expresada en español, más bien pálidamente, por los términos «moderación y templanza»; «gracia» es tal vez algo mejor).

Prescripción: pericia política y contemplación intelectual

¿Cómo es posible alcanzar la realización humana? Aristóteles sostiene que la virtud y el vicio se han formado por «habituación»; es decir, que el carácter que uno tenga es resultado de las propias acciones pasadas, lo cual parece querer decir que podemos ser los responsables de lo que nosotros mismos hayamos hecho con nuestras vidas, al menos en una cierta medida. La exhortación, el ruego y la culpa pueden tener algún efecto en la promoción de la acción apropiada en situaciones particulares, pero Aristóteles reconoce algunas veces que «la mayoría de la gente no pertenece al tipo que se deja guiar por un sentido de vergüenza, sino de miedo» (EN 1179b11), y es perfectamente consciente de que «no es posible, o no es fácil, que las palabras desalojen lo que desde tiempo atrás ha ido siendo incorporado en los rasgos mismos del propio carácter» (1179b18).

Así pues, dado que una educación apropiada es el principal ingrediente en la formación del carácter, y puesto que la formación y la educación presuponen una sociedad humana preexistente, Aristóteles, al igual que Platón, se ve conducido a investigar sobre el mejor modo en que la sociedad debería ser organi-

zada. La *Ética a Nicómaco* se interesa principalmente por establecer un ideal de satisfacción o felicidad humana, pero ya en la segunda página observa Aristóteles que poner en práctica este objetivo es una cuestión de «pericia política»:

> Pues incluso aunque el bien sea lo mismo para una persona y para una ciudad, el bien de la ciudad es mayor y más completo tanto para lograr como para preservar; pues mientras que hacer el bien es de por sí lo suficientemente satisfactorio para una persona, hacerlo para una nación o para una ciudad es más valioso y más divino. Por ello, nuestra investigación buscará estas cosas, que en un sentido son una investigación política (1094b68).

Y la *Ética* acaba estableciendo un programa para otra investigación sobre las constituciones, la legislación y el buen gobierno (1181b13).

La mayoría de los detalles sobre la prescripción de Aristóteles está incluida en su obra la *Política* que (al igual que la *República* de Platón) cubre un espectro de materias mucho más amplio de lo que su título sugiere. En la *Política,* Aristóteles aborda temas tales como el matrimonio, la paternidad, la esclavitud y el mantenimiento del hogar (libro I); la población, el territorio, la planificación urbana, el control de la educación y el entrenamiento juvenil (libros VII-VIII); como también la ciudadanía y las constituciones, la revolución y la reforma (libros II-VI). Aristóteles se muestra más realista que Platón al considerar la vida familiar y la propiedad privada, reconociendo con ello algunos límites al poder del Estado. Mas en otro sentido su ideal de *polis* sigue siendo aún un tanto totalitario, pues al considerar que la educación de los niños y de los jóvenes es tan crucial para su formación moral, y por tanto para la salud moral de la sociedad, «la crianza y el desarrollo moral de los pequeños y de la juventud debe estar regulada por el Estado» (EN 1179b35). Lo cual parece querer decir que, desde su más tierna infancia, el control de los niños debe estar en manos del Estado. Se ha observado que el ideal de *polis* de Aristóteles es muy similar al que mantenía Calvino en Ginebra en el siglo XVI respecto al poder sobre la moral de sus ciudadanos. Es común en estos tiempos tratar de establecer una distinción entre las cuestiones de polí-

tica y legislación por una parte y las de la moralidad «privada» por otra. La postura de Aristóteles nos invita a considerar si una comunidad o sociedad o nación podrían sobrevivir y florecer sin alguna especie de acuerdo relativo a las cuestiones más fundamentales sobre el modo en que los hombres deberían organizar sus vidas y educar a los niños.

Antes de abandonar a Aristóteles convendría retornar a su noción de felicidad ideal y considerar la prescripción que él mismo favorece en el último libro (EN X.6-9). Aquí sostiene que de las tres concepciones de vida satisfactoria mencionadas en I.5 (a saber, vida dedicada al placer, al éxito político y al honor, o a la investigación intelectual y la reflexión) la tercera es la mejor. Aristóteles elimina rápidamente la vida hedonista (X.6), coloca en segundo lugar de excelencia a la actividad práctica de la política (X.8, 1178a9 y ss.), y le entrega la palma a la vida de reflexión (X.7-8). El argumento que ofrece Aristóteles para esta ordenación es que el grado más alto de felicidad tendrá que encontrarse en la actividad del elemento «más noble», la parte gobernante, aquella que «frecuenta las cosas valiosas y divinas» —y esta es, según él, la actividad reflexiva (1177a13 y ss.)—. Tal es el tipo más autosuficiente de actividad humana, una actividad que no necesita más que unos modestos recursos. Aristóteles afirma también que esta es la única clase de actividad que se practica por ella misma (1177b1), atrayendo así la ira de los músicos, golfistas, amantes y de cualquiera que disfrute de un paseo por el campo.

En este punto, la comparación con «los dioses» entra en el argumento de Aristóteles (aunque uno se pregunta hasta qué punto los toma literalmente):

> Si la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y emplear todo nuestro esfuerzo en vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros, pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte si, en verdad, esta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un

> hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente […] Y esta vida será también la más feliz (1177b31 y ss.).

Aristóteles continúa diciendo que es absurdo atribuir acciones prácticas a los dioses, a los que consideramos como seres vivos felices en sumo grado y por tanto activos de *alguna* manera —por modo reflexivo sin duda—, que debe ser el grado superior de actividad (1178b8 y ss.). Por su parte, si los dioses se preocupan de la humanidad es de suponer que se detengan en lo que tiene una mayor afinidad con ellos mismos, que es el ejercicio de la inteligencia (1179a25).

Todo este ejercicio de argumentación viene a apoyar la valoración aristotélica de la actividad intelectual como meta suprema de la felicidad humana. Mas ¿qué necesidad hay de otorgar aquí un primer premio y elegir un tipo de satisfacción como la más alta? Aristóteles buscó la vida del intelecto como muy pocos lo han hecho; se hizo famoso por ello y debió experimentar una inmensa satisfacción con ello. Pero esto no le (nos) da derecho a infravalorar cualquier otra actividad. ¿Por qué no se puede alcanzar la excelencia por otros caminos, tal y como Aristóteles nos incitó a pensar? Podríamos, por ejemplo, ensanchar el alcance de la «actividad intelectual» para incluir, además de las ciencias, las artes creativas. Podríamos admirar también los modos de vida menos exaltados (p. ej., a los artesanos, granjeros, ingenieros, atletas, profesores, o a las amas de casa, que dedican la mayor parte de sus vidas a sus familias). Y podríamos admirar al político que no busca el poder para su propio beneficio, sino para promover la paz, la prosperidad y la justicia social. Ciertamente, son muchas las vidas dedicadas a ideales *múltiples* (p. ej., carrera, familia, iglesia, actividades políticas, música, deporte, etc.) y no hay compulsión alguna que obligue a dar a cualquiera de ellos una mayor prioridad (este tema surge de nuevo en el capítulo 11, dedicado a Sartre).

Si sustraemos de Aristóteles esta hipervaloración final de lo puramente intelectual y la reemplazamos por un variado conjunto de ideales humanos (cosas dignas por sí mismas, aunque ninguna de ellas obligatoria), obtendremos un panorama más atractivo del florecimiento y realización del hombre que se adecua a su fórmula (en EN I.7) de actuar usando nuestras capacidades racionales, guiadas de manera «buena y acertada» a lo largo de la vida —donde el concepto de «racional» incluye tanto la racionalidad teórica como la práctica—. Y con esto tenemos la base de una ética humanista o centrada en lo humano.

Pero ¿falta aún algo? Podemos sentir escrúpulos cuando reflexionamos sobre el hecho de que en las llamadas democracias libres, los individuos pertenecientes a una clase o nación afortunadas disfrutan de una serie de privilegios —carreras, familia, amigos, artes y ciencias, deportes, pasatiempos, etc.—, mientras que otros tienen poca o ninguna oportunidad de acceder a tales beneficios, y menos aún los habitantes de ese tercer mundo cuyos recursos se distribuyen en el primero. En la propia sociedad de Aristóteles y Platón, los esclavos o los bárbaros carecían de derechos, si es que tenían alguno; y al parecer, incluso entre los varones griegos, solo los aristócratas podían aspirar a una carrera intelectual o política. En nuestra época y en las llamadas democracias prósperas, amantes de la libertad y liberales, es dolorosamente obvio que no todo el mundo tiene las mismas oportunidades para realizarse como ser humano, por no hablar de los individuos de otras partes del mundo.

Podría ser saludable entonces comparar la modificada ética humanista de Aristóteles acabada de exponer con el sumario de Jesús en los diez mandamientos: «Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón y toda tu mente y toda tu alma… y ama a tu prójimo como a ti mismo» (Marcos 12: 30-31). Aislemos la cuestión de la *existencia* del Dios judeo-cristiano y la de los dioses

aristotélicos y comparemos los ideales que uno y otros comportan. Las dos concepciones de lo divino, y los ideales que una y otra establecen para la aspiración humana; son realmente muy diferentes. Los dioses de Aristóteles son seres puramente intelectuales, y no se interesan en absoluto por los asuntos humanos, lo único que les importa al parecer es que los hombres (o los más dotados de los hombres) debieran emular su intuición intelectual. El Dios hebreo, por el contrario, aparece representado como un Dios de *amor* y de conocimiento, un Dios que se preocupa por Su pueblo tanto colectiva como individualmente, en particular por la justicia social (p. ej., por el destino del pobre y del huérfano), y que es capaz de perdonar (véase cap. 6).

Aristóteles no ignora en absoluto la importancia del amor humano; de hecho dedica dos libros enteros (EN VIII y IX) al tema de la amistad (estos libros componen las secciones más legibles y pueden ser consultados con independencia del resto). Y observa que hay un sentido en el que se permite el amor egoísta: cuando se desea lo mejor para uno mismo (1168b30). Pero la amistad *(philía)* solo es posible según Aristóteles con unas pocas personas, y aún así solo puede darse entre la gente *buena*. En contraste con esto, la concepción que tiene el Nuevo Testamento del amor *(ágape,* inicialmente traducido como «caridad») es supuestamente universal e incondicional y comporta bastante más que la «buena voluntad» de Aristóteles (EN 1166b30). El ideal que este concepto representa es en primer lugar la obligación de ser compasivos con *todos* nuestros compañeros humanos con independencia del sexo, la raza, la clase, la etnia, o la nacionalidad. Y en segundo lugar, que nuestro amor o compasión no debería depender de la buena conducta o de los talentos individuales, de suerte que siempre se pensara que un cambio de sentimientos podría ser posible. Este doble ideal es casi imposible de exigir a nuestra frágil naturaleza humana. Pero

nosotros podemos sentir que algo le falta a una ética que se ha mostrado incapaz de poner ante nuestros ojos esta posibilidad.

Lecturas adicionales

Textos básicos: Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* introducción de Emilio Lledó, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

La Editorial Tecnos de Madrid tiene publicada una edición de la *Ética a Nicómaco* con estudio preliminar de Salvador Rus Rufino, traducción y notas de Joaquín E. Meabe. Entre las varias ediciones ya existentes son recomendables la de Julián Marías en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid y la ya citada *Ética Nicomáquea,* en Madrid, Gredos, 1985, con traducción y notas de Julio Pallí Bonet e introducción de Emilio Lledó.

De la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles hay varias traducciones inglesas, la última de las cuales es *Aristotle, Nicomachean Ethics, Translation, Introduction, and Commentary* de Sarah Broadie y Christopher Rowe (Oxford, Oxford University Press, 2002); Broadie proporciona una excelente introducción a las cuestiones filosóficas y presenta un detallado comentario argumentativo. J. O. Urmson ofrece una introducción más bien fácil en *Aristotle's Ethics* (Oxford, Blackwell, 1988).

Ernest Barker (trad.), *The Politics of Aristotle,* revisión, introducción y notas de R. F. Stalley (Oxford, Oxford University Press, 2009).

Aristotle: Selections, ed. de T. Irwin y G. Fine (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1995); una buena selección introductoria de la totalidad de la obra de Aristóteles.

Hay varias introducciones excelentes a la totalidad de la filosofía de Aristóteles: J. L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher* (Ox-

ford, Oxford University Press, 1981) es buena relacionando a Aristóteles con la filosofía contemporánea; Jonathan Barnes tiene una excelente introducción, *Aristóteles,* en Ediciones Cátedra, Madrid, 1987.

Palabras clave

alma, cuatro causas, excelencia, felicidad, persona, razón, realismo aristotélico, teleología.

Preguntas para el debate

1. ¿Hasta dónde puede aplicarse el esquema aristotélico de las «cuatro causas»?
2. ¿Es la concepción aristotélica del alma humana una mejora respecto de la de Platón?
3. ¿Explica Aristóteles de forma adecuada la felicidad humana? (Discútase tal vez haciendo referencia a la *Ética a Nicómaco,* Libro I, 1094a1-8a20.)
4. Compárese lo que dicen Sócrates, Platón y Aristóteles sobre la posibilidad de hacer lo que uno percibe que es malo o insensato.
5. ¿Es la concepción aristotélica de la sociedad ideal más aceptable que la de Platón?

Capítulo 6

La Biblia: la humanidad en relación con Dios

La Biblia Hebrea, que los judíos conocen como Tanakh y los cristianos como el Antiguo Testamento, está formada por una amplia variedad de escritos —historias sobre la creación, historias del pueblo judío, sus antepasados y sus leyes, los salmos y la literatura erudita, los escritos proféticos— recopilados a partir del siglo XI a.C. hasta el siglo II d.C. El Nuevo Testamento, fechado en el siglo I d.C. y mucho más breve, es distintivo del cristianismo, y no está aceptado por los judíos. El uno y el otro serán, por tanto, tratados por separado. En los dos Testamentos hay inserto un proceso histórico complejo por el cual ciertos textos fueron reconocidos como religiosamente autorizados y dignos de ser incluidos en «el canon» de la *literatura* sagrada. Hubo un cierto desacuerdo respecto a los textos *concretos* que deberían figurar como canónicos.

El judaísmo, tal y como hoy existe, es un desarrollo de la tradición rabínica que compiló el Talmud a partir del siglo II (después del surgimiento del cristianismo) tras la destrucción del Templo de Jerusalén por parte de los romanos en el año 70, cuando los judíos fueron expulsados de su tierra ancestral y tuvieron que mantener su religión en el exilio. Aquí dedicaremos nuestra atención solo al judaísmo antiguo.

El cristianismo ha pasado por una continua y compleja historia a lo largo de dos milenios, comenzando con los primeros grupos informales de seguidores y continuando luego con la persecución del Imperio Romano hasta el reconocimiento ofi-

cial del emperador Constantino a principios del siglo IV, cuando pasó a formar parte de la estructura de poder, los concilios resolvieron las disputas teológicas y formularon el credo cristiano. Después llegaron las vicisitudes de los papados medievales, el cisma entre el catolicismo romano y la ortodoxia del este en el siglo XI, la Reforma protestante en el siglo XVI, la Contrarreforma católica y muchos otros desarrollos y divergencias desde entonces. Algunas formas primitivas de cristianismo sobreviven en las iglesias coptas de Oriente Medio, África e India. Pero no podemos ocuparnos de todas ellas, así que nos centraremos en el Nuevo Testamento.

La tercera gran religión monoteísta de origen semítico es el islam, que se originó de forma bastante repentina en la Península Arábiga. El islam reconoce como antepasados a Abrahán y a la serie de profetas del Antiguo Testamento que conducen hasta Jesús, pero sostiene que Mahoma es el último y el mayor de los profetas y que el Corán es el único y autorizado mensajero de Dios. Esto lo abordamos en el capítulo 7. La tarea de interpretar y establecer ideas procedentes de la Biblia plantea una serie de problemas obvios. Por una parte, los creyentes (de una tradición o de otra) contemplan la Biblia como un texto sagrado que revela la naturaleza y la voluntad del mismo Dios; para algunos toda sentencia bíblica es infalible, y son muchos los que recurren a ellas como guía ética. El judaísmo y el cristianismo (al igual que el hinduismo y el confucianismo) no son meras teorías, sino religiones vivas que interpretan y regulan las vidas de sus adeptos. No son atribuibles a ningún fundador singular. Abrahán es una figura muy distante y borrosa de la prehistoria, y los especialistas ya no consideran a Moisés el autor del Pentateuco (los primeros cinco libros de la Biblia Hebrea). Jesús es, sin duda, una figura central en la cristiandad, pero aunque se le atribuyen muchas de las sentencias expresadas en los Evange-

lios, él, como Sócrates, no dejó nada escrito; los evangelios se compilaron tras su muerte.

Por otra parte, se ha desarrollado, sobre todo durante los dos últimos siglos, un gran cuerpo de conocimientos sobre las lenguas antiguas como el hebreo, el arameo y el griego, al igual que el de los relativos a la arqueología, la historia y la sociología de las comunidades que produjeron los textos bíblicos, de suerte que ahora se cuenta con un fuerte potencial de estudio académico y de interpretación. Los textos proceden de diferentes fechas, han sido escritos y editados por diferentes manos, producidos y aplicados a diferentes fines. Y, por supuesto, han sido utilizados a lo largo de los siglos por los teólogos en apoyo de posiciones teológicas más bien diferentes. La mayoría de historiadores alberga pocas dudas respecto de que hubo una persona llamada Jesús, pero resulta imposible saber si dijo todo lo que se le atribuye en los evangelios (especialmente los discursos extensos en el evangelio de Juan): la búsqueda de la persona histórica real tras estas historias se nos escurre misteriosamente como agua entre las manos. Los estudiosos creen que los evangelios se compilaron *después* de las epístolas de San Pablo, que constituyen la base de la mayoría de la doctrina cristiana.

Decir que existe una creencia judeo-cristiana en X, una concepción hebrea de Y o una visión del Nuevo Testamento de Z corre el riesgo de caer en el prejuicio, la controversia o la sobre-simplificación. Será imposible satisfacer a todo el mundo: a los creyentes con sus diversas versiones de la fe, y a los académicos con sus controversias eruditas.

No es posible proponer un enfoque neutral de la Biblia que esté libre de todo tipo de preconcepciones. En este capítulo, no nos comprometemos con ninguna versión particular del judaísmo o del cristianismo, pero no podemos pretender estar exentos de toda influencia, especialmente por parte del segundo. Proponemos el siguiente enfoque: primero, examinar la

metafísica que el judaísmo y el cristianismo (y el islam) tienen en común —la concepción monoteísta de Dios—. Difícilmente podemos evitar este tema debatido hasta la saciedad, pero lo que aquí se ofrece es solo un breve resumen del mismo. El foco principal recae sobre la concepción hebrea y cristiana de la naturaleza humana, que examinaremos bajo nuestros epígrafes habituales de «teoría», «diagnóstico» y «prescripción».

La concepción judeo-cristiana de Dios

Los tres capítulos que abren el Génesis —el libro primero de la Biblia Hebrea— nos hablan de la creación divina del mundo, incluyendo a los seres humanos. La historia continúa con los descendientes de Adán (caps. 4-5), el diluvio y el arca de Noé (caps. 6-9), los descendientes de Noé y la Torre de Babel (caps. 10-11). Todo esto se presenta en el capítulo 12 como la historia *universal* del género humano: Dios eligió a Abram para convertirlo en el antecesor (bajo el nombre de Abrahán) de Su pueblo elegido, el judío; el resto de la Biblia Hebrea relata la historia subsiguiente de «los hijos de Israel».

Veamos de qué manera se representa a Dios en los capítulos iniciales. En el Génesis 1-2: 3, la palabra hebrea para Dios es *elohim,* una forma plural, mientras que en la segunda versión del relato de la creación, en 2: 4 y ss., Dios aparece también como «JHWH», una forma singular (escrita solo con consonantes que usualmente se lee como «Jahweh»). Los escolarcas han concluido que el libro del Génesis es el resultado de la reunión de al menos dos fuentes. En el breve fragmento 6: 1-4 hay una misteriosa referencia a un tiempo en el que «los Nefilim» (una raza de gigantes) poblaban la tierra y «los hijos de los dioses» tenían trato carnal con las mujeres humanas. Sea lo que sea lo que la gante pueda creer finalmente sobre su inspiración divi-

na, el texto que tenemos es fruto sin duda del resultado de un proceso humano. En el Génesis 1, Dios no necesita *hacer* nada para crear. Simplemente da órdenes y los resultados se producen. En la interpretación tradicional, Él crea *ex nihilo,* no parte de un material preexistente como el «demiurgo» de Platón, sino que en primer lugar hace que *todas las cosas* cobren existencia. Este Dios hebraico es un usuario del lenguaje: tiene nociones de las cosas antes de que existan y las nombra (llamando «tierra» a la tierra firme, etc.).

En cada estadio de la creación, Dios se detuvo a mirarlo y «vio que era bueno» (1: 10, etc.). El Creador está formulando aquí un juicio de valor, no eligiendo arbitrariamente lo que haya de ser llamado «bueno», sino reconociendo en lo que Él ha creado la aplicación de una medida del valor preexistente y objetiva. Este punto fue reforzado al final del sexto «día» de la creación, cuando Dios se detuvo a «mirar todo lo que Él había hecho y vio que era muy bueno» (1: 31). Se esconde aquí una cuestión fundamental relativa al valor intrínseco de todo lo que existe, incluidos los seres humanos (al menos antes de la Caída).

Sin embargo, las cosas no tardaron en desviarse. En el capítulo 3 se nos informa sobre la primera desobediencia de Adán y Eva; en el capítulo 4, Caín mata a su hermano; y en 6: 5-7, Dios se lamenta amargamente de Su creación de los seres humanos por causa de su gran maldad, y airado (¿o vengativamente?) decide aniquilar no solo a los seres humanos, sino también a todos los seres vivientes —hasta que Noé encuentra favor a Sus ojos y obtiene el permiso para salvar a su familia y a los otros animales (6: 8-9: 19)—. Dios está representado aquí como un ser que paulatinamente va cambiando de parecer, en primer lugar, sobre el valor de la totalidad de su creación, y luego sobre su decisión de extinguir a la totalidad del género humano (6: 7). Esta caracterización encaja difícilmente con las posteriores

concepciones teológicas de Dios como un Ser omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno.

En los siguientes libros, el propio Dios aparece con frecuencia *hablando* con personas individuales: con Adán y Eva (Génesis 2-3), con Noé (6: 13), con Abrahán (12: 1 y ss., 22: 1 y ss.), con Jacob (31: 3), repetidamente con Moisés (Éxodo 3: 4 y ss.,) y cuando entrega la Tabla de los Diez Mandamientos en el Monte Sinaí (Éxodo 31-34) con Josué (Josué 1: 1 y ss.), con Samuel (1 Samuel 3: 4 y ss.), con Elías (1 Reyes 17: 2 y ss., 19: 13) y con Job (Job 38: 1). Moisés, por ejemplo, aparece con frecuencia representado en estrecha relación con Dios, hablando con él cara a cara como un hombre habla con otro (Éxodo 33: 1-11); sin embargo, Moisés sentía temor de mirar directamente a Dios (3: 6); y más adelante no se permitió contemplar su cara (33: 20); obsérvese la implicación aquí escondida de que ¡Dios es (en principio) visible y tiene un rostro! Lo más usual es representar a Dios como poseedor de una *voz,* pero carente de cuerpo o de una presencia espacial localizable (aunque también se dice que Job *vio* a Dios con sus propios ojos, Job 42: 5).

Los Salmos son una colección de plegarias hondamente sentidas que resuenan a través de los siglos. Escritos en forma poética, lo que dicen sobre Dios algunos de ellos ha de ser tomado de manera metafórica, por ejemplo: Dios como «un escudo» (Salmo 3: 3), los cielos como «la obra de Sus dedos» (8: 3), «el trono del Señor en el cielo» (11: 4), «el Señor es mi roca, mi baluarte y mi libertador» (18: 2), «El humo subió desde su nariz […] Cabalgó sobre un querubín […] Disparó sus flechas» (18: 8-14), «El Señor es mi pastor» (23: 1 y ss.). Pero en otros pasajes, no está tan claro si lo que se dice respecto de Dios ha de tomarse de forma metafória o literal: por ejemplo, «Su ira se enciende en un instante» (Salmo 2: 12), «Él responde desde su montaña sagrada» (3: 4), «el Señor ha escuchado mi llanto» (6: 8), «el Señor juzga las naciones» (7: 8), «es Dios quien me reviste de va-

lor» (18: 32), «Él me da nuevas fuerzas y me lleva por caminos rectos, haciendo honor a su nombre» (23: 3).

En la época de los profetas (los libros de Isaías, Jeremías y los que les siguieron), Dios habla usualmente a través de un intermediario: el profeta que tiene una visión (Isaías 1: 1), o el que recibe la palabra del Señor (Jeremías 1: 4 y ss.) que luego transmite el mensaje al pueblo utilizando frases como «Así dice el Señor […]». Típicamente, los profetas predicen lo que va suceder e interpretan los sucesos de la historia humana —pasado, presente y futuro— en términos de la voluntad divina. Las predicciones de invasión y destrucción, de esclavitud y exilio, de retorno, reconstrucción y restitución se expresan en términos de propósitos de Dios, tanto si se trata de castigos por desobediencia, deslealtad, o **pecado**, como de **perdón** generoso.

En la llamada literatura erudita, como los Proverbios, el Eclesiastés, y el Libro de la Sabiduría (el último está entre los Apócrifos, escritos cuya cabida en la Biblia ha sido discutida), es evidente que explícitamente se habla menos de Dios. Los eruditos detectan influencias egipcias y griegas en estos escritos, aunque los dos primeros están generalmente aceptados como partes del canon del Antiguo Testamento. «El Temor de Dios es el fundamento del conocimiento», se nos dice al inicio de los Proverbios (1: 7), aunque en el resto del libro solo raramente se vuelve a mencionar a Dios. En la Sabiduría de Salomón, esa sabiduría es personificada y casi deificada —en género *femenino*—: «El espíritu de la sabiduría se cierne amablemente sobre los mortales […]» (1: 6) …Como tenue niebla que se desprende del poder de Dios […] es Una, pero capaz de invadir todas las cosas, …año tras año, edad tras edad, Ella invade las almas sagradas» (7: 25-27). Cabría afirmar que semejante lenguaje de la sabiduría es una personificación (al igual que lo es la consagración de «Afrodita» como diosa del amor en la cultura griega, o la de la «Virtud» como personaje femenino en

poesía y en pintura). Mas, ¿qué decir de Dios? ¿Es también lenguaje? O, dicho en otras palabras, ¿es quizá la sabiduría menos real que Dios? La sabiduría admite ser detectable por su ausencia, pero en algunas personas puede ser reconocida por su presencia.

Difícilmente se puede tratar a Dios como un mero símbolo en la Biblia; hay o puede haber razones para considerarlo como poesía, parábola, símbolo, alegoría, o mito, pero no como Dios Mismo, que obviamente es concebido como la Realidad Suprema.¿Por dónde habría que trazar la línea que separase el hablar simbólico o metafórico de Dios del habla literal y realista sobre Él? Cuando se describe a Dios como algo dotado de cara, nariz, brazos, manos y dedos, los creyentes contemporáneos toman semejante descripción como metáfora, poesía, o imagen pictórica. Pero ninguno de estos modos de hablar nos dice que Dios tenga cuerpo. Jenófanes, escritor de la Grecia antigua, subrayó que cada cultura describe la divinidad a su propia imagen: los dioses de los etíopes tienen la nariz chata y son de piel oscura, mientras que los de los tracios son de ojos azules y pelirrojos. Las vidrieras o las obras de artistas como Miguel Ángel y William Blake pintaron a Dios como un barbudo europeo de cierta edad; no obstante, los teólogos actuales afirman que esos atributos no son más que meras imágenes pictóricas, y que todo el que piense que *ese* es el Dios en el que la tradición judeocristiana cree está totalmente equivocado. Aunque esto no impide que sigamos alimentando una cierta simpatía por las imágenes grabadas que menciona el Éxodo 20: 4, o por la prohibición del arte representativo por parte de la religión islámica.

Los teólogos han insistido en que Dios no es, o no tiene, un cuerpo material. No es un objeto entre otros del universo. No ocupa un lugar en el espacio, ni dura una cierta longitud de tiempo. Tampoco puede ser identificado con la totalidad del universo, la suma de todo lo que existe (esto sería el **panteísmo**

de Spinoza, no el teísmo ortodoxo —véase el Interludio histórico—). De Dios se dice que es trascendente a la vez que inmanente; y aunque en un cierto sentido está presente en todas partes y en todo momento, es también concebido como un Ser que se encuentra más allá del mundo de las cosas situadas en el espacio y el tiempo (Salmo 90: 2, Romanos 1: 20). Tampoco se asemeja Dios a las entidades inobservables (átomos, electrones, magnetismo, quarks, supercuerdas, etc.) que las teorías científicas invocan para explicar lo que nosotros podemos observar a través de nuestros sentidos: Dios no es un postulado científico. La existencia y las acciones de Dios no son con seguridad hipótesis científicas que hayan de ser verificadas mediante la observación y el experimento.

Pero Dios no es una mera abstracción como los números, las formas y los restantes objetos de la matemática. Se supone que es un Ser personal que nos ha creado, que nos ama, que nos guía, que está en contacto con los individuos y las naciones, que nos juzga y puede redimirnos o salvarnos. Así pues, aunque carece de cuerpo, se lo sigue considerando aún como una **persona** con una mente subrehumana dotada de inteligencia, de conocimiento, de deseos y propósitos; con capacidad de amar, odiar, y perdonar; con su poder para intervenir de alguna manera en el mundo, bien sea «hablando» directamente al pueblo a través de sus mentes, o de manera más inmediata por el ejercicio milagroso de su poder omnipotente para cambiar el curso de los sucesos físicos. Pero Su significación es al menos tan moral como cosmológica: la creencia en Dios afecta tanto a la manera misma en que lo concebimos como al modo en que deberíamos vivir.

Una buena parte del pensamiento y del debate, tanto a nivel popular como erudito, ha asumido que el tradicional discurso bíblico acerca de Dios ha de interpretarse de manera realista en el sentido de que implica la existencia de una persona sobrehu-

mana. Si Él no es una persona encarnada (lo cual sería en efecto algo demasiado duro y comportaría el riesgo de tomar la metáfora en un sentido literal), entonces solo nos queda concebir a Dios como una persona desencarnada que posee las propiedades sobrehumanas de la omnisciencia, la omnipotencia y la absoluta benevolencia; la concepción de algún ser que es mayor y mejor que todo lo que pudiera ser pensado (como dijo San Anselmo).

Pero con esta concepción se corre el riesgo de evitar la **falsificación** empírica a costa de la oscuridad metafísica. ¿Podemos realmente darle sentido a la noción de persona desencarnada, y especialmente a una que posee tales superlativas propiedades idealizadas? Sin duda podemos utilizar las *palabras* relevantes y *tratar de* entender algo mediante ellas. Pero ¿qué es lo que pretendemos decir cuando afirmamos que *existe* una persona tan supernormal? Reconocemos que no estamos aquí ante una hipótesis empírica susceptible incluso de ser confirmada o refutada por algún nuevo aporte esotérico de evidencia científica (aunque exista todavía alguien que tienda a seguir por este camino). ¿Cuál podría ser entonces el objetivo de hacer esta aserción metafísica?

Lo que aquí tenemos entre manos no es un libro sobre filosofía de la religión, y el interés principal de este capítulo se encuentra en la explicación bíblica de la naturaleza humana. Pero a mí solo me cabe dejar al lector la sugerencia de que no hay un modo no-literal, y aún menos ingenuamente realista, de interpretar el habla bíblica de Dios más que tomándola como una pintura aproximada o metáfora —o tal vez una receta para generar muchas metáforas—. Lo cual proporciona un esquema de interpretación que muchas personas, desde los tiempos bíblicos hasta nuestros días, han encontrado oportuno, útil o iluminativo en su esfuerzo por entender y expresar su experiencia de la vida, sus altibajos, sus alegrías y desastres, sus amores y odios,

sus fallos morales, sus iluminaciones y sus nuevas posibilidades. *Cómo* pueda ayudar este esquema es asunto de debate y de grado. La ciencia y la religión no tienen por qué verse como competidoras, ya que sirven a diferentes propósitos. Algunas interpretaciones radicales de las religiones sostienen que sus funciones redentoras y afirmadoras de la vida no necesitan ninguna base metafísica.

La visión hebrea de la naturaleza humana

La concepción hebrea de la humanidad nos ve primeramente en relación con Dios, que nos ha creado para que ocupemos una posición especial en el universo. Así, Dios dijo: «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, con dominio sobre […] todos los animales salvajes […]» (Génesis 1: 26). La cuestión que inmediatamente se plantea es la de si debiéramos leer literalmente estas palabras como narración histórica de unos sucesos ocurridos durante un tiempo específico en el pasado lejano, o como una mitología capaz de expresar poéticamente verdades importantes sobre la condición humana, aunque no en el nivel de la historia o de la ciencia. Es muy probable que los escritores, editores y lectores originales no introdujeran tal distinción, pero estamos ante una cuestión que ahora no admite ser ignorada.

Dos grandes dificultades se plantean a todo intento de buscar la verdad en este contexto. Una de ellas es que el texto mismo exhibe una serie de inconsistencias internas, puesto que el Génesis contiene dos historias sobre la creación del género humano, ofreciendo cada una de ellas una explicación diferente en diversos puntos. La más notable es la relativa a la creación de la mujer. En la primera historia, Dios creó simultáneamente y de manera plural a los hombres y a las mujeres (1: 27). La se-

gunda historia nos dice que Dios creó en primer lugar un solo hombre (2: 7), y luego compuso a la mujer a partir de una costilla tomada de este (2: 22).

La otra dificultad está sin duda en la inconsistencia del texto literal con los resultados de la ciencia —en especial con la cosmología, la geología, y la biología evolutiva— que ofrecen explicaciones diferentes sobre el origen del universo material durante el Big Bang (la Gran Explosión): la formación de galaxias, de estrellas y del Sistema Solar; el origen de los mares, de los continentes y de la atmósfera; y la eventual evolución de los seres humanos a partir de formas inferiores de vida. Se da incluso una contradicción con el sentido común, pues ¿cómo pudo Caín (el hijo mayor de Adán y Eva) encontrar una esposa (4: 17), si *todos* los seres humanos descienden de la primera pareja?

Ahora se acepta que tales historias son mitos (tal vez simbólicos de profundas verdades sobre la naturaleza humana), que no tienen por qué causar la menor incompatibilidad con la ciencia. Y todo el que afirme la existencia histórica de Adán y Eva como antecesores únicos de toda la humanidad está insistiendo a mi entender en una interpretación abiertamente literal de las escrituras.

¿Qué significado puede tener decir que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios? El creyente diría que los seres humanos somos únicos en el sentido de que todos compartimos con Él una pequeña parte de su racionalidad y de su personalidad. Pero esta afirmación puede ser invertida para decir que nuestra concepción de la racionalidad y de la personalidad moral perfectas no es más que una idealización de nuestra propia racionalidad y moralidad, ambas imperfectas (véase la mención a Feuerbach en el capítulo 9). Podemos convenir en que nosotros somos seres (imperfectamente) racionales, que somos también personas, que tenemos auto-conciencia, libertad de elec-

ción, y capacidad para mantener relaciones personales de amor y de amistad, como también para el odio y el vicio.

¿Qué puede querer decir que los seres humanos han sido hechos para dominar al resto de la creación? Para bien o para mal, contamos con un cierto grado de poder sobre la naturaleza: en los tiempos del Génesis, las gentes del Oriente Medio domesticaban ya a los animales y se procuraban alimento mediante la agricultura: habían sobrepasado ya el estadio de las hordas cazadoras.

Aunque los seres humanos se consideran ahora como los detentores de un papel especial si se los compara con el resto de la creación, seguimos formando parte de un *continuo* con respecto a la naturaleza. El primer animal humano estaba hecho «con polvo procedente del suelo» (Génesis 2: 7), o sea, de la misma materia que compone al resto del mundo. «Dios insufló en su nariz el aliento de la vida». Pero, ¿esto qué significa? La palabra hebrea que traduce espíritu, *ruach,* significa también viento o respiración y no requiere ser interpretada para referirse a un alma platónica separable, sino que indica más bien la propiedad o función de estar vivo, que es tal vez más semejante a la concepción no-sustancial del alma de Aristóteles (véanse los capítulos 4 y 5). Estamos tan influidos por la distinción entre cuerpo y alma heredada de Platón y Descartes que tendemos a buscarla en la Biblia aunque realmente no se encuentra en ella.

De acuerdo con la concepción bíblica, nosotros somos *personas,* completamente diferentes de la materia inanimada y de los otros animales. Nuestra condición de persona no comporta, sin embargo, la posesión de una entidad inmaterial separable del cuerpo. No se expresa en la Biblia judía una esperanza firme de vida después de la muerte. Los judíos no desarrollaron ninguna creencia en una vida futura hasta poco antes de la época de Jesús, e incluso entonces no arraigó mucho la idea (los Evangelios

mencionan a los saduceos, quienes negaban la idea de la resurrección).

La relación de las mujeres con los hombres en el esquema de las cosas es un tanto ambigua. Como ya hemos visto, una de las historias de la creación sugiere la igualdad de sexos, mientras que la otra implica que el varón es la forma primaria de la humanidad. Por otra parte, en la historia de la desobediencia humana, «la Caída», la mujer queda representada como la primera en ceder a la tentación para luego persuadir a su marido de que haga lo mismo (Génesis 3: 6). Desde entonces ha existido la tendencia a pensar que las mujeres se inclinan más por el pecado y tientan a los hombres a pecar. Y desde muy temprano se da ya una asociación de la sexualidad con el pecado, pues tan pronto como Adán y Eva desobedecen la prohibición de Dios, «los ojos de los dos se abrieron, y vieron que estaban desnudos; así pues, cortando unas hojas de higuera se vistieron con ellas» (3: 7). Como castigo por su desobediencia, Dios decretó, *inter alia,* que la mujer desease a su marido, pero que este fuera el «señor» de ella (3: 16). En las historias sobre Abrahán y sus descendientes se pone un énfasis tremendo en la importancia de producir herederos *varones* (lo que sigue siendo típico de muchas culturas humanas en los tiempos actuales). Y, por supuesto, Dios mismo es descrito casi siempre en términos masculinos. Para muchas culturas religiosas, la igualdad entre sexos es una asignatura pendiente.

Probablemente, el punto más crucial en la interpretación bíblica de la naturaleza humana sea la noción de libertad, concebida esta como la elección entre la obediencia a la voluntad de Dios, la fe en Él y el amor por Él, o la desobediencia, la ausencia de fe y el orgullo. La necesidad de elegir entre obediencia y desobediencia, y entre el bien y el mal, aparece ya en el Génesis (2: 16-17), donde Dios prohíbe a Adán que coma del árbol del conocimiento del bien y el mal. Mas, se pregunta uno, ¿por qué

tendría que ser una *mala* cosa el conocimiento del bien y del mal? ¿No es esto precisamente lo que habría que esperar de la madurez humana? Tal vez la idea aquí escondida sea que hay un estadio primaveral de inocencia, antes de que puedan entenderse las distinciones morales, en la primera infancia (y tal vez también en la temprana evolución humana).

El pensamiento griego dio una gran importancia al intelecto, a nuestra capacidad de alcanzar el conocimiento racional de la verdad teórica y moral; como hemos visto en los capítulos 4 y 5, Platón y Aristóteles creyeron que el supremo conocimiento de la naturaleza humana solo puede ser alcanzado por aquellos que sean capaces de lograr tal conocimiento racional. La tradición judeocristiana, por el contrario, puso el énfasis en la bondad humana, una cuestión de «bondad» más que de mente o intelecto, que es algo abierto a todos con independencia de la capacidad intelectual.

Hay así implícito en la Biblia un ímpetu democrático, un ideal de igualdad ante Dios de todos los seres humanos finitos. (Aunque cabe cuestionarse, por supuesto, hasta qué punto la práctica judía y la cristiana han sabido adaptarse a este ideal). La preocupación por la bondad humana no concierne solo a las *acciones* correctas, sino que al menos se funda también en el carácter y la personalidad del hombre a cuyo través fluye la vida. Y en un cierto sentido, va más allá de las concepciones sofisticadas de la virtud humana que ofrecen Platón y Aristóteles, pues para los escritores bíblicos, la única fundamentación firme de la bondad humana se encuentra en la fe en el Dios trascendente y personal. La idea es que Dios nos creó por compañerismo consigo mismo, de modo que realizamos el sentido de nuestra vida cuando amamos y servimos a nuestro Creador.

El Antiguo Testamento ofrece varias ejemplificaciones dramáticas de esta exigencia última de sometimiento obediente a Dios que sustituye al uso griego del intelecto para razonar so-

bre las cosas y emitir juicios sobre la verdad y la moralidad. Uno de ellos es la historia de Abrahán, al que Dios ordena sacrificar a su único hijo, Isaac (Génesis 22). Dios decide recompensar a Abrahán por haberse mostrado dispuesto al sacrificio de su propio hijo en respuesta a su requerimiento y, tras relevarlo de su compromiso, le promete que será el patriarca de una numerosa descendencia. Una respuesta diferente a esta situación hubiera consistido en rechazar por inmoral semejante matanza de un niño amante y bueno. Incluso aunque esta acción solo hubiera sido ordenada como «prueba de fe», ¿qué clase de Dios se prestaría a semejante juego? Una interpretación más antropológica consiste en decir que esta historia ilustra la antigua tradición judía de condenar la práctica del sacrificio de un niño que aún prevalecía en algunas culturas religiosas vecinas.

Otro famoso caso de la fe que se antepone a la razón es la resolución de la lucha de Job y sus interlocutores con el problema del mal. Job es un hombre justo y temeroso de Dios, pero Satán persuade a este de que compruebe la fidelidad de Job exponiéndolo a toda suerte de calamidades y aflicciones (Job 1-2). Pese a todos los esfuerzos de los interlocutores de Job, no fue posible ofrecerle ninguna explicación razonada de su sufrimiento (3-37). Finalmente el propio Dios se muestra simplemente, afirma su poder y autoridad, y Job se somete (38-42). La respuesta, tal como aquí se la presenta, parece consistir más bien en adoptar la apropiada actitud de humildad ante Dios (o el destino, o las leyes y accidentes de la naturaleza) más que en alcanzar algún tipo de visión intelectual sobre las razones del sufrimiento.

Diagnóstico: desobediencia humana

Esta imagen de la humanidad contemplada como obra de Dios inspira el diagnóstico de lo que hay de básicamente erróneo en el género humano. Utilizamos mal el libre albedrío que Dios nos ha concedido, elegimos el mal en lugar del bien, estamos infectados por el pecado, y por ello rompemos nuestra relación con Dios (Isaías 59: 2). Pero no es necesario considerar la Caída como un suceso histórico particular: la historia de Adán y Eva comiendo el fruto prohibido puede ser interpretada como un símbolo del hecho de que aunque somos libres, hay en nuestra naturaleza una inclinación fatal que nos empuja a un uso pecaminoso de nuestra libertad. Y pagamos las consecuencias de ello.

En el Génesis (3: 14-19) se presentan ciertas características familiares de la vida humana como resultados de la Caída: castigos impuestos por Dios por causa de nuestra desobediencia tales como la necesidad de trabajar para obtener alimento, el parto con dolor, e incluso la misma muerte. Todos podemos desear una vida en la que fuera posible fantasear sobre un Edén primaveral o un paraíso celestial, en la que fuera desconocida la tensión entre inclinación y necesidad, entre deseo y deber. Resulta sensato pensar, por tanto, que todos estos avatares de la vida son la consecuencia de nuestras debilidades morales.

Las identificaciones y condenas de los pecados humanos son recurrentes en el Antiguo Testamento. Caín y Abel, los dos hijos de Adán y Eva, inician la historia fratricida de la humanidad cuando el primero asesina a su hermano. En Génesis 6: 5-7, Dios se arrepiente de Su creación de la raza humana —hasta que Noé se gana su favor—. En Génesis 11: 1-9 se describe a Dios multiplicando el lenguaje de los hombres, hasta entonces único, como castigo a su desmedido orgullo al intentar construir una Torre de Babel capaz de llegar hasta el mismo cielo (tal vez esto manifestaba el rechazo a las pirámides mesopotámicas).

A lo largo de la subsiguiente historia de los hijos de Israel, abundan las repetidas denuncias proféticas de sus deslealtades para con Dios, de su orgullo, y de sus innumerables pecados, traiciones e injusticias (véanse Éxodo 32, Números 25, 1 Samuel 19, 2 Samuel 11, Isaías, Jeremías, Amós, etc.). La historia en la que David seduce a Bathsheba, la mujer de uno de sus soldados (2 Samuel 11), destaca por su franca plasmación del héroe de Israel actuando de forma errónea.

Pactos con Dios y regeneración

La prescripción hebrea para la humanidad está basada en Dios en la misma medida en que lo están la teoría y el diagnóstico. Si Dios nos ha creado para acompañarle y servirle, y si nosotros le hemos vuelto la espalda y roto nuestra relación con Él, será necesario que Dios nos perdone y restaure esa relación. De aquí proviene la idea de **salvación**, una regeneración de la humanidad posibilitada por la gracia, el perdón y el amor de Dios. En el Antiguo Testamento descubrimos el tema recurrente del «**pacto**», un acuerdo casi legal —como el que se podría dar entre un conquistador poderoso y un Estado sometido— establecido entre Dios y su pueblo elegido. Hizo un pacto con Noé (Génesis 9: 1-17), otro con Abrahán (Génesis 17), y el tercero y más importante con los «hijos de Israel» conducidos por Moisés, mediante el cual Dios los redimió de su esclavitud en Egipto, prometiéndoles que ellos formarían Su pueblo si mantenían Sus mandamientos (Éxodo 19).

Pero ninguno de estos pactos parece ser totalmente eficaz: el pecado no desapareció de la faz de la tierra (¡ni ha desaparecido todavía!, nos gustaría añadir). Existe incluso el peligro de orgullo espiritual si una nación se concibe a sí misma como «el pueblo elegido de Dios», y se siente justificada por tanto para con-

quistar y oprimir a los pueblos vecinos. La Biblia Hebrea registra el genocidio perpetrado por los hijos de Israel cuando se apoderaron de «La Tierra Prometida» como si Dios aprobara aquel acto (véase, por ejemplo, Josué 8-11). Se da una evidente tensión entre las tendencias potencialmente universales (Dios como Padre de *toda* la humanidad) y un tribalismo exclusivo (el culto a Javéh como Dios de Israel por oposición a los dioses de otros pueblos) que caracteriza esas primeras historias (la liberación de Egipto y la conquista de Canaán), y la última tendencia universal (adoración del Dios de *toda* la humanidad), que aparece en los escritos proféticos como Isaías 49: 8: «Yo te formé y te he destinado a ser luz de los pueblos».

Cuando los israelitas no respetaron los mandamientos ni las leyes divinas surgió la profética idea de que Dios se vale de los sucesos históricos, en especial la derrota de mano de las naciones vecinas, para castigarlos por sus pecados. Pero también se da la profética promesa del misericordioso perdón de Dios, de la **redención**, no ya del pueblo de Israel, sino de toda la creación. En particular, el autor de la segunda sección del libro de Isaías emplea un lenguaje extático (al que puso música Handel en el inolvidable *Mesías)* para expresar su visión del perdón de Dios, de la redención y la nueva creación: «Después se revelará la gloria del Señor, y toda la humanidad lo verá» (40: 5); «Saldrán con alegría, los llevarán seguros: montes y colinas romperán a cantar ante vosotros y aplaudirán los árboles silvestres» (55: 12); «¡Contemplad, estoy creando nuevos cielos y una nueva tierra!» (65: 17). La llegada de un salvador enviado por Dios, el Mesías, que más tarde los cristianos identificaron con Jesús hizo surgir la esperanza. De hecho, la cristiandad comenzó siendo una secta dentro del judaísmo en el siglo i. Pero el judaísmo dominante rechazó ese nuevo movimiento radical, y muchos judíos siguen teniendo la esperanza de que venga un Mesías.

El nuevo rabino judío, o maestro religioso, Jesús de Nazareth no escribió nada —o nada que nosotros sepamos, en todo caso —. No obstante, ejerció sobre sus discípulos e interlocutores una magnética influencia personal directa, y una indirecta a lo largo de los siglos mediante los escritos del Nuevo Testamento y mediante las iglesias cristianas. Pueden trazarse paralelismos parciales con Confucio, el Buda y Sócrates, que también fueron los iniciadores de tradiciones que perviven hasta nuestros días (véanse los capítulos 1, 3 y 4). La nueva religión del cristianismo se desarrolló a partir de las reacciones de sus discípulos ante su vida, sus enseñanzas, su crucifixión y su pretendida resurrección. Los primeros documentos cristianos fueron las cartas («Epístolas») de San Pablo (y de otros) a las primeras comunidades cristianas. La mayoría de ellas son anteriores a la compilación, realizada entre los años 70 y 100 d.C., de las narraciones de la vida y la muerte de Jesús en los cuatro Evangelios.

La venida de Jesús cambió para los cristianos sus concepciones de Dios y de la naturaleza humana. El Dios del Antiguo Testamento se convirtió ahora para ellos en el Dios Padre, y Jesús fue identificado con una especie de encarnación o instanciación de Dios, o siendo uno con Dios (Juan 10: 38), por lo cual se lo describía como «el Hijo de Dios». La concepción trinitaria cristiana se completó con el reconocimiento de Dios como el Espíritu Santo (anticipado muy tempranamente en el Génesis 1: 2, pero experimentado por los apóstoles en el día de Pentecostés, según las Actas 2: 1-5). Todo lo cual quedó resumido más tarde en la paradójica formulación de la doctrina de la Trinidad: «tres personas en un solo Dios».

Por causa de la enorme influencia ejercida por el cristianismo en la civilización occidental hasta nuestros días, la palabra «cristiano» es a menudo utilizada en sentido honorífico. Hasta

tiempos muy recientes, era chocante o escandaloso que uno mismo se presentara como *no* cristiano (y en algunos círculos lo es todavía). Pero *¿qué* es lo que expresamos con esta palabra? ¿Qué criterios hay que satisfacer para ser tenido por un cristiano? Y ¿por qué se considera tan importante esta cuestión? Seguramente su importancia está relacionada con una herencia cultural extendida por todo el Occidente: la presuposición de que «nosotros» somos cristianos y de que necesitamos definir lo que es el cristianismo para distinguirnos claramente de los otros (es notoria la necesidad de ulteriores divisiones cuando diversas ramas de la cristiandad desean diferenciarse de otras rivales).

Cualesquiera que sean las connotaciones que el término «cristiano» haya llegado a tener, este comporta al menos una pretensión teológica respecto a Jesús. Para ser cristiano no basta con decir que Jesús fue un hombre supremamente bueno o una persona de una gran finura espiritual, pues los ateos o los miembros de otras religiones pueden decir cosas semejantes. La afirmación más central del cristiano es la de la ocurrencia de una revelación única de Dios en esta particular figura histórica: en una persona que vivió, predicó y fue crucificada en la Palestina ocupada por los romanos en torno al año 30 del primer siglo de nuestra era. Este acontecimiento está tradicionalmente expresado en la doctrina de la **encarnación**: que Jesús es a la vez humano y divino, la Palabra eterna de Dios hecho carne (Juan 1: 1-18). Las posteriores formulaciones de este credo en términos filosóficos griegos («dos naturalezas en una sola sustancia») son tal vez opcionales. Pero la idea básica de la encarnación, que Dios estaba presente *de manera única* en Jesús, parece ser fundamental para la cristiandad.

Pero incluso aquí pueden proyectarse algunas sombras. Si ahondamos en la pregunta de en qué sentido se considera que Jesús era cualitativamente distinto a otras grandes figuras espi-

rituales como el Buda, Sócrates o Mahoma (u otras más recientes también inspiradoras), la respuesta ortodoxa consistiría en decir que era el Hijo de Dios, el Verbo divino hecho carne en forma humana. Sin embargo, en el famoso prólogo del evangelio de San Juan se dice que Jesús les dio, a aquellos que lo recibieron, el poder de convertirse ellos mismos en hijos de Dios (Juan 1: 12). ¿Podemos, entones, convertirnos *todos* en hijos (e hijas) de Dios? Y además, ¿qué quiere decir ese misterioso término, «Hijo de Dios»? No que Dios Padre literalmente dejara encinta a una mujer y produjera un hijo, como sí hicieron algunos dioses de la Grecia politeísta (el Corán rechaza esto al considerarlo como algo indigno de Dios). Interpretar el concepto de Hijo de Dios nos conduce a una cuestión teológica controvertida que se ha debatido hasta la saciedad. Pero uno puede quedar impresionado y verse inspirado por la vida y las enseñanzas de Jesús tal y como lo representan los evangelios (quizás más que con cualquier otra figura) sin tener por ello que adoptar una teoría metafísica de la encarnación.

La visión del Nuevo Testamento sobre la naturaleza humana

Jesús amplió también para los cristianos la concepción de la naturaleza humana mostrando que en algún sentido la naturaleza humana podía tornarse divina (véase Juan 1: 12 de nuevo). En el cristianismo ortodoxo se halla la idea de una deificación de los creyentes. Mas ¿qué puede significar esto? En Romanos 8: 1-12, San Pablo establece un contraste crucial entre el **espíritu** y la **carne**, siendo este último término la traducción tradicional de la versión autorizada («nuestra vieja naturaleza» según la Biblia de Jerusalén). Una distinción similar es atribuida a Jesús en Juan 3: 5-7 (y también en 6: 63).

> En verdad os digo, nadie podrá entrar en el reino del Señor sin haber nacido del agua y del espíritu. La carne solo puede dar nacimiento a la carne, y es el espíritu el que da nacimiento al espíritu. No debéis asombraros cuando yo diga: «Todos debéis nacer de nuevo».

«Nacer de nuevo» es obviamente una metáfora del cambio espiritual: ni siquiera los lectores más fundamentalistas de la Biblia creen que podamos nacer dos veces literalmente. Todos tenemos una tendencia a interpretar esto en términos metafísicamente dualistas, como ocurre con la distinción entre alma incorpórea y cuerpo físico. Pero la distinción paulina no se refiere a la existente entre alma y cuerpo (mente y materia), ni a la que se da entre nuestra naturaleza espiritual y la humana (lo cual sugeriría que nuestra naturaleza humana es intrínsecamente mala, contrariamente a la idea de una humanidad hecha a imagen y semejanza de Dios), sino más bien a la que existe entre una humanidad regenerada y otra no-regenerada, entre una naturaleza humana redimida y otra irredenta. El contraste fundamental se da aquí entre dos modos de vida: «Aquellos que viven en el nivel de la vieja naturaleza tienen su aspecto formado por ella, y eso huele a muerte; pero los que viven a nivel del espíritu tienen el aspecto de lo espiritual, y eso es vida y paz» (Romanos 8: 5-6).

Sin duda es tentador identificar «la carne» con nuestra naturaleza biológica —los deseos de nuestro cuerpo, especialmente los de nuestra sexualidad (compárese el conflicto entre Apetito y las partes superiores del alma en el cap. 4)—. Pero sería una interpretación errónea de la concepción cristiana de la naturaleza humana identificar la distinción entre bien y mal con la que existe entre nuestra naturaleza física y la mental. Los deseos de riqueza, de fama o de poder son de carácter más mental que físico; sin embargo, la enseñanza de Jesús los condena por ser mundanos más que espirituales (véase «El Sermón de la Montaña», en Mateo 5-7), y para Pablo también son seguramente parte del «vivir al nivel de la vieja naturaleza».

Sin embargo, habrá que admitir también que la postura ascética que afirma que nuestros deseos sexuales son intrínsecamente malos ha ejercido una poderosa influencia en la historia

del cristianismo. Podemos hallar esta tendencia en Pablo (véase 1 Corintios 7, donde coloca el matrimonio en segundo lugar después del celibato), y de manera aún más influyente en Agustín. Pablo se muestra especialmente cáustico en lo que atañe a la homosexualidad (Romanos 1: 27), aunque en modo alguno es claro que esta cuestión no fuera para el cristianismo más que una actitud cultural en aquella época. Es también notable que Pablo no condenara la institución de la esclavitud (1 Corintios 7: 20-24), pero les indica a los esclavos y a sus dueños que saquen lo mejor de ello. Los cristianos (y los judíos y los musulmanes) tienen que preguntarse qué pasajes de sus textos sagrados reflejan elementos de la cultura humana ancestral que no son de obligado seguimiento hoy en día y qué partes expresan una visión eterna de lo espiritual.

En lo tocante a la igualdad entre los sexos, se ha señalado con frecuencia que en los pasajes que figuran en los Evangelios, Jesús trata con gran deferencia a las mujeres. Sin embargo, no eligió a ninguna como discípula. Al proceder así se mostró como un hombre de su tiempo, un rabino judío. San Pablo afirmaba que para Cristo no existían judíos ni griegos, esclavos ni dueños, hombres ni mujeres (Gálatas 3: 28), pero sin embargo apoyaba al parecer el patriarcado cuando escribió que las esposas deberían estar sujetas a sus maridos (Efesios 5: 22). En la primera epístola a los Corintios 11: 8-9 vuelve a referirse a la segunda historia de la creación en el Génesis, según la cual las mujeres eran un aditamento tardío, y les exige que se cubran el pelo en la iglesia. Una buena parte del pensamiento cristiano ha considerado desde siempre teológicamente problemática la posición de las mujeres con respecto a la Iglesia. Testigo de ello son las frecuentes controversias actuales sobre la ordenación femenina.

¿Acaso la distinción entre vivir en el nivel de la antigua naturaleza y vivir en el nivel del espíritu a alcanzar puramente en

esta vida comporta la posibilidad de que haya una vida después de la muerte? Aquí descubrimos una divergencia entre lo que podría llamarse una interpretación puramente espiritual y una versión sobrenatural o puramente **escatológica** de la cristiandad (la palabra «escatológica» significa hacer del fin del mundo «lo último de las cosas»). Se dice que Jesús anunció el advenimiento «del Reino de los Cielos» o «del Reino de Dios» (Mateo 4: 17 y 23, Marcos 1: 15). Pero no es claro que esto signifique un cambio psicológico, político, o metafísico (y, al parecer, tampoco era claro a los oídos de Jesús). La expresión «vida eterna» figura en el Evangelio de San Juan, donde aparece Jesús ofreciendo una vida eterna a todo el que crea en él (Juan 3: 16), a aquellos que «nazcan de nuevo». Mas no es necesario saltar a la conclusión de que estas palabras significan la continuación de la vida humana después de la muerte. ¿Podrían anunciar en cambio un nuevo y mejor modo de vivir *esta* vida, una manera de relacionar adecuadamente las verdades eternas y los valores?

Los escritos de Pablo pueden ser tomados en este sentido. Consideremos este pasaje de los Gálatas 5: 16-25:

> Lo que quiero decir es esto: déjate guiar por el Espíritu y no gratifiques los deseos de tu naturaleza no-espiritual […]
>
> Todo el mundo puede reconocer el comportamiento que es propio de una naturaleza no-espiritual: fornicación, indecencia y depravación; idolatría y brujería; disputas, temperamento agresivo, envidia, explosiones de ira, ambición egoísta, disensiones, intrigas partidistas, y celos; orgías, y cosas semejantes. […]
>
> Pero para la cosecha del Espíritu de amor, de alegría, de paz, de paciencia, de amabilidad, bondad, fidelidad, gentileza y autocontrol de acuerdo con Su voluntad no hay ley. Aquellos que pertenecen a Jesucristo han crucificado la vieja naturaleza con sus pasiones y deseos. Si el Espíritu es la fuente de nuestra vida, dejemos que el Espíritu dirija también su curso.

Este pasaje confirma nuestra interpretación de la vieja naturaleza escasamente espiritual como la fuente del egoísmo y de las pasiones humanas al igual que nuestras depravaciones corporales. Es de alguna manera más específico que el himno al «amor» (en *1 Corintios,* 13) de San Pablo, con frecuencia citado y fácilmente leído bajo una óptica de sentimentalismo. Y es evidente que aquí no estamos tratando de recordar sin más lo que

es bueno y malo, sino hablando de una fundamental transformación de la mente de la cual habrá de fluir el comportamiento ético.

El amor de Dios y la vida de acuerdo con Su voluntad están abiertos a toda capacidad intelectual (Corintios 1: 20). Es sabido que Jesús resumió el Antiguo Testamento en esta frase: «Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, y toda tu alma, y todas tus fuerzas, y toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo» (Mateo 22: 34-40, Marcos 12: 28-31, Lucas 10: 25-28; anticipada en el Deteuronomio 6: 5 y en el Levítico 19: 18). El «amor al prójimo» **(ágape)** aquí reseñado es diferente de un mero afecto humano, debe ser divino por naturaleza: «[…] amémonos unos a otros, porque la fuente del amor es Dios. Todo aquel que ama es hijo de Dios y conoce a Dios, pero el que no ama no conoce nada de Dios, porque Dios es amor» (1 Juan 4: 7-8).

«La vida eterna» implica *al menos* un amor a la vida en este mundo inspirado por el Espíritu, aunque es imposible ignorar que el Nuevo Testamento pone también un gran énfasis en la resurrección, en el juicio final, en el castigo para los viciosos, y la vida eterna para todos los creyentes (Mateo 7: 21-23, 13: 36-43; 24-25). Tradicionalmente, la resurrección de Jesús después de su muerte en la cruz se ha considerado como una garantía divina de la existencia de una vida después de la muerte de cada persona —o al menos de los que «se han salvado»—. Se nos ha ofrecido la esperanza de una vida espiritual regenerada: «Para todo aquel que se una a Cristo, hay una nueva creación» (2 Corintios 5: 17). Pero esta promesa es considerada como un proceso a lo largo de la vida que ha de esperar hasta después de la muerte para su cumplimiento (a los Filipenses 3: 12-14). La expectativa cristiana de resurrección es bastante explícita en 1 Corintios: 15.

El judaísmo ha tenido sobradas ocasiónes para constatar los crímenes humanos a lo largo de los siglos, pero la cristiandad ha desarrollado una doctrina del pecado «original», la tendencia innata del ser humano hacia el pecado. Esta tendencia no implica que los hombres sean total y absolutamente depravados. Solo significa que nada de lo que podamos hacer puede ser *perfecto* según los patrones de Dios: «Todos igualmente han pecado, y han sido privados de la divina gloria» (Romanos 3: 23). Nosotros mismos nos encontramos en un conflicto interior. Con frecuencia reconocemos lo que deberíamos hacer, pero de una u otra manera dejamos de hacerlo. San Pablo expresa vívidamente esta actitud en Romanos 7: 14 y ss., e incluso personifica el pecado (a la manera del freudiano *ello)* cuando dice: «No soy yo el que realiza la acción, sino el pecado que mora en mí» (7: 17), tratando así de excusar de responsabilidad al pecador —¡cosa que seguramente no era su intención!—. San Juan contrasta también la «esclavitud del pecado» con el placer de sentirse libre por conocer la verdad en Jesús (Juan 8: 31-36).

El pecado no es de naturaleza necesariamente corporal, y la sexualidad tiene un lugar en esto que le es adecuado. La verdadera naturaleza del pecado es mental o espiritual, pues consiste en el orgullo, en la preferencia por nuestra propia voluntad egoísta contra la voluntad de Dios, con el consiguiente alejamiento de Él. Pero esto no significa sin duda que toda autoaserción haya de ser pecaminosa. Nietzsche caracterizó a la cristiandad como impulsora de la «moralidad de esclavo» al fomentar la práctica de la sumisión y la auto-degradación y disuadir de todo intento de auto-afirmación varonil y de vivir una vida absolutamente plena y dichosa. Una lectura superficial de las Bienaventuranzas (Mateo, 5) puede sugerir lo que acabamos de decir. «Bienaventurados sean los pobres de espíritu»,

dijo Jesús, mas no es en absoluto obvio de qué modo debemos entender estas misteriosas palabras. Algunos de los relatos sobre Jesús (como el de la expulsión de los mercaderes del templo) y de San Pablo no sugieren la menor inhibición del juicio moral, de la cólera correcta, y de la acción resuelta.

La Caída de la humanidad afecta a la totalidad de la creación (Romanos 8: 22): todas las cosas coadyuvan a la gloria de Dios. Mas cabe preguntarse si es necesario personificar el concepto de Satán o el de los poderes demoníacos —aunque estas nociones aparecen ciertamente en el Nuevo Testamento (Mateo 4: 1-11, Marcos 5: 1-13, Actas 5: 3, Revelación 12: 9)—. Y es maniquea, no bíblica, la creencia en la igualdad de poderes del bien y el mal: tanto para los judíos como para los cristianos, Dios controla en última instancia todo lo que sucede, pese a las muchas manifestaciones del mal en el mundo. Esto genera, claro está, el conocido «problema del mal»: ¿por qué Dios lo causa o lo permite en tan enorme medida?

La salvación de Dios en Cristo

Eruditos y teólogos han discutido largamente sobre la concepción que de sí mismo podía tener Jesús. En los Evangelios, y sobre todo en el Cuarto, aparece pronunciando dramáticas afirmaciones sobre Él mismo en las que declara ser el Mesías (Juan 4: 25-26), el Hijo de Dios (5: 16-47, véase también Mateo 16: 15-17), el pan que baja del cielo (Juan 6: 30-58), y haber existido antes de que Abrahán naciera (8: 58). Pero los Evangelios fueron compilados después de la muerte de Jesús por escritores que creían ya en su naturaleza divina. Es en los primeros escritos de San Pablo donde encontramos ya las primeras formulaciones de las teorías cristianas de la encarnación y la salvación. La afirmación principal es que Dios estuvo únicamente

presente en Jesús de Nazaret, y que utilizó la vida, la muerte y la resurrección de Jesús para restaurar en nosotros la relación con Dios mismo:

> […] dado que el resultado de una fechoría [Pablo está pensando en la caída de Adán] había sido la condena de toda la humanidad, del mismo modo el resultado de un acto realmente grandioso [la muerte de Jesús en la cruz] es la exculpación para todos. Pues así como la desobediencia de un hombre puede hacer que muchos sean pecadores, del mismo modo, la obediencia de uno puede hacer que todos se tornen virtuosos (Romanos 5: 18-19).

San Pablo escribe con gran elocuencia y convicción y su lenguaje goza de una gran autoridad entre muchos, pero si nos detenemos a pensar sobre lo que aquí está diciendo, parece manifestarse en contra de nuestras convicciones ordinarias relativas a la responsabilidad y a la culpa. ¿Cómo se puede culpar a toda la humanidad por el pecado de un solo hombre (supuestamente Adán) hace tantísimo tiempo? (¿Y qué pasa con Eva? ¿Se la ha olvidado?). ¿Cómo es posible «considerar virtuosa» a la totalidad de una sociedad pecaminosa por causa de su obediencia a otro hombre (Jesús)? Este contexto encierra la misteriosa teoría teológica de la *expiación* que dice que los hechos históricos particulares de la vida y la muerte de Jesús son los medios con los que Dios reconcilia consigo mismo la totalidad de la creación (Romanos 5: 6-10, 2 Corintios 5: 18-21).

Para la mayoría de cristianos, no basta al parecer con decir que Jesús proporciona el ejemplo de alguien dispuesto a sufrir la muerte antes que pronunciarse en contra de sus valores más fundamentales —Sócrates y otras figuras históricas (incluyendo a los mártires cristianos) ofrecen también ejemplos similares, aunque no han sido divinizadas del mismo modo—. Pablo y otros escritores cristianos (Hebreos 10) se vieron obviamente influidos por las ideas del Antiguo Testamento acerca del sacrificio, pero no hay ahora muchos teólogos que estén dispuestos a interpretar la «obra salvadora» de Cristo como un sacrificio propiciatorio —como si Dios exigiera un derramamiento de sangre (cualquier tipo de sangre, incluso la de un inocente) antes de estar dispuesto a perdonar los pecados—. Mas ¿cómo,

entonces, cabe suponer que la crucifixión de un maestro religioso judío bajo el gobernador romano en Jerusalén Poncio Pilato en torno al año 30 pueda redimir del pecado a toda la humanidad? Este es uno de los grandes misterios teológicos (o escollos) de la fe cristiana.

La prescripción cristiana no se completa con esta misteriosa «obra salvadora» de Jesucristo. Es también necesario que sea aceptada por cada individuo y se propague por todo el mundo a través de la Iglesia. Pero sigue existiendo aún una cierta oscuridad respecto a lo que se requiere exactamente para que el individuo sea «salvado». El bautismo se tornó en el ritual tradicional para hacerse cristiano, pero esta ceremonia era solo el signo externo y visible de una transformación interna espiritual. Hay toda una serie de expresiones familiares constantemente invocadas para aludir a este nuevo estado: haber «nacido de nuevo», «creer en Cristo», «confiar en Cristo», «estar justificado solo por la fe», etc. Pero ¿qué significan realmente todas estas expresiones? ¿Requieren acaso creer la afirmación teológica de que Jesús es el Hijo de Dios, y que su muerte redimió los pecados del mundo? ¿O representan más bien una personal relación de confianza en Jesús como autoridad religiosa, un «gurú», un revelador de Dios, una guía en este mundo y una fuente de vida espiritual? Mas ¿cómo pueden las personas que jamás han visto a Jesús en carne y hueso mantener una relación personal con él? ¿Qué otra cosa puede significar esta relación que no sea la de tratarlo a Él —o, más precisamente, a las representaciones escritas de Jesús que nos han sido legadas— como un ejemplo supremamente aleccionador de la vida «del espíritu»?

Un problema tradicional es el relativo al papel que juegan los seres humanos y Dios en el drama de la salvación. La concepción fundamental es que la redención solo puede venir de Dios a través de Su propio ofrecimiento en la figura de Cristo. Lo

que nos «justifica» ante los ojos de Dios no son nuestras buenas obras, sino la fe (Romanos 3: 1-28), el mero hecho de aceptar lo que Dios hace por nosotros. Estamos salvados simplemente por esta gracia de Dios, no por nada de lo que nosotros podamos hacer (Efesios 2: 8). Pero tan claramente como esto, está también el supuesto de que nuestra voluntad es libre: ha de ser nuestra propia elección la que acepte la salvación de Dios y permita la regeneración de nuestras vidas. El Nuevo Testamento está plagado de exhortaciones al arrepentimiento, a la fe (p. ej., Actas 3-19), y a vivir la vida del Espíritu. Se da así una prolongada tensión entre la idea de que la salvación depende enteramente de la gracia de Dios, y la insistencia en que algo que es crucial depende de nuestra respuesta libremente elegida (véase la mención de Agustín y Pelagio en el Interludio Histórico).

Versiones del cristianismo espirituales o sobrenaturales

Las doctrinas sobre la encarnación, la redención, la resurrección y el final de este mundo suponen un problema para la racionalidad humana, y, de hecho, sus formulaciones han provocado grandes disensiones en el seno de la tradición cristiana. ¿Cómo puede un ser humano particular que vivió y murió en un momento de la historia ser miembro de la Divinidad trascendente y eterna? La doctrina de la Trinidad —que hay tres personas en un solo Dios—, multiplica los problemas conceptuales (la idea del nacimiento virginal ha sido muy venerada, lo cual manifiesta de nuevo la tendencia a divorciar la divinidad y la sexualidad; pero tal vez sea menos esencial). Lo que se suele decir es que estos son misterios más que contradicciones, que la razón humana no puede esperar comprender los misterios infinitos de Dios, que solo podemos aceptar por la fe lo que Dios nos ha revelado de Sí mismo. Pero este tipo de afirmacio-

nes emitidas desde la perspectiva de la fe no responden a las genuinas dificultades que se presentan al no creyente.

A diferencia del judaísmo primitivo, el cristianismo desarrolló una clara expectativa de vida después de la muerte. Lo cual no tiene nada que ver con la idea griega de la supervivencia de un alma incorpórea. El Nuevo Testamento y el Credo cristiano expresan la creencia en la resurrección del *cuerpo.* La resurrección de Jesús siempre ha sido una creencia cristiana dentro de la ortodoxia, considerada como un hecho histórico que contó con los testigos que se indican en los Evangelios. Pero lo que se afirma no es que Jesús resucitara, esto es, que volviera a una vida humana ordinaria para morir más adelante de un modo habitual. Las historias implican que su cuerpo resurrecto era de una naturaleza metafísica totalmente distinta, capaz de aparecer y desaparecer y atravesar puertas cerradas (Juan 20: 26), si bien también dotado de una materialidad que le permitía hablar y repartir los panes y los peces (Juan 21: 13). (Pero en Mateo 22: 30, se cuenta que Jesús dijo que en la resurrección los hombres y las mujeres no se casan, que es una nueva forma de excluir la sexualidad del terreno de lo divino). En 1 Corintios 15, Pablo escribió con más detalle sobre la resurrección, y dijo que morimos en tanto que cuerpos físicos pero nos elevamos en tanto que «cuerpos espirituales»; no está muy claro qué se supone que es un cuerpo espiritual, aunque Pablo utiliza la palabra griega *soma,* que significa «cuerpo».

La resurrección de Jesús se propone supuestamente mostrar la posibilidad de una resurrección similar para todos nosotros. ¿Significa esto que habrá de venir un tiempo futuro en el que tenga lugar esa anunciada resurrección general (tal y como lo han plasmado artistas como Stanley Spencer)? Pablo dice que «todos nos veremos transformados, en la explosión de un relámpago, en el titilar de una estrella, en el guiño de un ojo» (1 Corintios 15: 51-52 y también 2 Pedro 3: 10). Se dice que el

mismo Jesús predijo el inminente fin del mundo (Mateo 24). Pablo sigue recordando a sus lectores que el tiempo es breve, y en 1 Tesalonicenses 4: 16-17 escribe su más vívida descripción de lo que él espera que suceda:

> […] cuando suene la trompeta de Dios, el Señor mismo descenderá de los cielos; primeramente se levantarán los cristianos fallecidos; luego se reunirán con ellos los que todavía viven, transportados por las nubes hasta donde se encuentra el Señor en el aire. Y así, todos permaneceremos por siempre ante la presencia del Señor.

El libro del Apocalipsis está lleno de vívidas descripciones de semejantes sucesos escatológicos, que incluyen bestias extrañas, batallas y torturas, y una verdadera obsesión por los números. (A mi entender, algo semejante al guion de una película de ciencia-ficción con profusión de efectos especiales de muy mal gusto; incluso la descripción del nuevo Jerusalén en el capítulo 21 parece interesarse más por la joyería y su profusión que por las cualidades espirituales. Aun así hay gente a quienes el Apocalipsis les resulta extrañamente fascinante.) En cualquier caso, es evidente que los primeros cristianos mantenían, con razón o sin ella, una evidente expectativa sobre el fin de la historia humana, una elevación de la humanidad a un tipo de existencia metafísicamente diferente. Sería bello pensar que todas las cosas podrían ser entonces «salvadas», pero son muchos los pasajes que contemplan un juicio final y una división definitiva entre las criaturas salvadas y las condenadas. El Apocalipsis tiene reservada para algunos «una segunda muerte» en 21: 8.

¿Cómo cabe entender esta predicción o visión escatológica? (¿Estamos destinados a *entenderla* en absoluto? Pero aun suponiendo que así sea, ¿cómo podemos creerla?). Si los cuerpos han resucitado, entonces es de suponer que, en tanto que *cuerpos* de algún tipo, han de ocupar un determinado fragmento en el espacio y en el tiempo. ¿Acaso quiere decirse que existen en alguna parte de nuestro universo físico los cuerpos resucitados de San Pablo, de Napoleón, y de la tía Ágata? Esto convertiría nuestra afirmación en una hipótesis científica que tendría que

ser validada empíricamente. Pero tal vez la idea es más bien que todo el mundo (todo el que *haga méritos)* resucitará en un mismo momento al final de la historia (a la vista del número de generaciones pasadas existentes, esto implica una cierta superpoblación, pero si los cuerpos espirituales no requieren alimento y no es posible reproducirse, tal vez no sea un problema). ¿Es intemporal el mundo de los resucitados? En ese caso, ¿qué sentido puede tener la idea de una *vida* resucitada, dado que lo que entendemos como vida es un proceso que se desarrolla en el tiempo y en el que la gente actúa y cambia, interactúa y se comunica? Si en vez de esto pensamos en una vida resucitada que continúa para siempre en sentido literal, ¿sería esto acaso un panorama *atractivo?* La respuesta no es obvia: ¿seguiría teniendo sentido la vida si supiéramos que podría no tener fin?

Muchos cristianos con inquietudes intelectuales pueden reconocer estos problemas teológicos, pero continúan siendo miembros de una comunidad cristiana y en algún sentido «aceptan», o «conviven con», las doctrinas ortodoxas porque encuentran en la vida, en el culto de la Iglesia y en la lectura de la Biblia un cierto fortalecimiento de la vida espiritual. Pueden decir que el cristianismo no es justamente una teoría, sino un modo de vida. Posiblemente podemos llegar a un cierto grado de acuerdo sobre lo que cuenta como «crecimiento espiritual» en términos de los tipos de «frutos del espíritu» mencionados en Gálatas 5, Santiago y 1 Juan. Pero la idea de que solo pueda lograrse aceptando los planteamientos escatológicos, sobrenaturales y metafísicos que se hallan en el Nuevo Testamento es asunto de largo debate.

Lecturas adicionales

El texto básico es obviamente la Biblia, de la cual existen muchas traducciones y ediciones. Una excelente versión que se adapta a nuestros propósitos actuales es la *Oxford Study Bible: Revised English Bible with the Apocrypha,* ed. M. J. Suggs *et al.* (Oxford, Oxford University Press, 1992). Esta edición contiene útiles ensayos sobre el trasfondo histórico, sociológico, literario y religioso de los textos bíblicos. En español, puede consultarse *La Biblia de Jerusalén* (Madrid, Alianza, 1994) y, para los apócrifos, *Los evangelios apócrifos* (Madrid, Edaf, 1993).

En la colección «Very Short Introduction» que publica Oxford University Press, véanse los títulos sobre la Biblia, de J. Riches; sobre el judaísmo, de N. Solomon; sobre teología, de D. F. Ford; sobre Pablo, de E. P. Sanders; y sobre ateísmo, de J. Baggini. También hay un volumen sobre Jesús, escrito por H. Carpenter, en Oxford University Press's Past Masters series.

Para una introducción al judaísmo, véase N. de Lange, *Judaism* (Oxford, Oxford University Press, 1986). Para informarse sobre las interpretaciones cristianas de la naturaleza humana, véanse el clásico de Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (Nueva York, Scribner's, 1964); E. L. Mascall, *The Importance of Being Human* (Nueva York, Columbia University Press, 1958), que presenta una concepción neotomista; *Man: Fallen and Free,* ed. E. W. Kemp (Londres, Hodder & Stoughton, 1969), que contiene una interesante variedad de ensayos, entre los que se incluye un notable resumen del Antiguo Testamento escrito por J. A. Baker; y J. Macquarrie, *In Search of Humanity* (Londres, SCM Press, 1982; Nueva York, Crossroad, 1983), que presenta una concepción más existencialista.

Para una crítica feminista del cristianismo, aunque manteniendo el teísmo, véase Daphne Hampson, *After Christianity* (Londres, SCM Press, 1996).

Son incontables los libros sobre filosofía de la religión. Un conjunto muy amplio de lecturas es *Philosophy of Religion: Selected Readings,* ed. M. Peterson *et al.* (Oxford, Oxford University Press, 1996).

En *Open to New Light* (Exeter, UK, y Charlottesville, VA, Imprint Academic, 2012), Leslie Stevenson ofrece una introducción a la espiritualidad cuáquera en su contexto histórico y filosófico; también ha publicado recientemente un artículo titulado «Atonement in Theology and Literature» en *Philosophy and Literature,* 2015.

Palabras clave

afirmación empírica, ágape, carne, encarnación, escatológico, espíritu, expiación, falsabilidad, gracia, metafísica, pacto, panteísmo, pecado, perdón, persona, redención, resurrección, salvación.

Preguntas para el debate

1. ¿Cuáles de las descripciones bíblicas de Dios son metafóricas y cuáles deberían interpretarse literalmente?
2. Si Dios ha «elegido» a un pueblo en particular, ¿cuál es Su voluntad para el resto de la humanidad?
3. ¿Cómo deberíamos entender la distinción que hace el Nuevo Testamento entre espíritu y carne?
4. ¿Qué relación hay entre el pecado, la gracia de Dios y el libre albedrío humano?
5. ¿Qué metafísica, si es que hay alguna, está implícita en la cristiandad?

Capítulo 7

Islam: el ideal del *khalifa*

Orígenes históricos

Muchos lectores de este capítulo sabrán poco más del islam que lo que han visto en los medios de comunicación. Tras el 11 de septiembre y los atentados del 7 de julio en Londres, la atención ha recaído sobre lo inmediato, lo sensacionalista y lo amenazante. A pesar de que muy pocos musulmanes han simpatizado con el terrorismo y de que ha habido muchos terroristas que no eran musulmanes, existe en Europa y Norte América una tendencia a asociar el islam con el terrorismo. Una breve aproximación histórica al desarrollo del islam puede ayudar a establecer una visión más equilibrada.

Fuertemente enraizado en el judaísmo y el cristianismo, el islam es la tercera gran religión monoteísta de origen semítico en el mundo. Surgió en Arabia en el siglo VII, cuando el profeta Mahoma tuvo una serie de visiones. De acuerdo con la tradición islámica, estas visiones son revelaciones directas de Dios (Alá) y conforman el texto que hoy llamamos el **Corán**.

Tras la muerte del Profeta (en el 632), surgieron las disputas en torno a quién debería sucederlo como líder de la naciente comunidad islámica. A esto siguió un extenso periodo de inestabilidad política y social. En las últimas décadas del siglo VII, varias guerras civiles dividieron a la comunidad en una parte mayoritaria (hoy conocida como la de los **sunitas**, o seguidores de la práctica del Profeta) y otra minoritaria (hoy conocida como la de los **chiitas**, o seguidores de ʻAli ibn Abi Talib, un com-

pañero cercano y pariente de sangre del Profeta). Los nombres de estos dos bandos inducen en cierto modo a error, ya que el bando minoritario también considera que sigue las prácticas del Profeta. Lo que originalmente distinguía a los dos grupos era una discrepancia filosófica: ¿quién está más capacitado para suceder al Profeta como líder de la comunidad musulmana? Los chiitas creían que el líder, o *imán,* debería provenir del linaje familiar de Mahoma; y aún hoy siguen buscando a un imán de este linaje que continúe la tradición del Profeta. Los sunitas seguían una práctica que se impuso en muchas tribus árabes de aquel entonces y que investía de liderazgo a un individuo elegido tras consultar a los más ancianos de la tribu.

A pesar (o tal vez a causa) de esta agitación interna, el siglo VII también fue testigo de la adquisición de una riqueza sin precedentes que lograron los musulmanes debido a su expansión territorial. Menos de un siglo después de la muerte de Mahoma, los musulmanes habían conquistado el Oriente Próximo, el norte de África y buena parte de España, y se habían establecido a las puertas de India y China. A finales del siglo VIII, un Imperio Musulmán (gobernado desde Bagdag, en el Irak actual) rivalizaba con el Imperio Romano en extensión, si bien no incluía Turquía, Grecia ni Italia.

Desde el siglo VIII al XII, tuvo lugar un gran florecimiento de la civilización islámica. Muchos musulmanes interpretaron sus éxitos materiales como una muestra de la fuerza del surgimiento del islam, y tal vez no sea sorprendente que este periodo conociera una deslumbrante creatividad en el terreno religioso. De hecho, buena parte de lo que hoy se considera la tradición islámica se estableció en esta época. Es destacable que los intelectuales y pietistas musulmanes produjeran este logro cultural sin la ayuda de instituciones centralizadas que garantizaran la uniformidad de creencias y prácticas entre los fieles. Más bien, las tradiciones islámicas se basan en un alto grado de consenso

entre los estudiosos o ulema *(ulama),* entrenados mayormente en las arcanas particularidades de la ley islámica. La jurisprudencia islámica se parece a la teología cristiana en que ni la una ni la otra cuestiona la autoridad de una supuesta revelación divina. Se parece al derecho común británico en la medida en la que está basada en casos, pero los juristas musulmanes no reconocen los precedentes legales del mismo modo en el que lo hacen sus homólogos británicos. Al igual que el derecho común británico, la jurisprudencia musulmana evolucionó hasta convertirse en una profesión altamente especializada dominada por (pero nunca exclusiva de) las élites masculinas. Es también interesante destacar que, desde el siglo VIII hasta la actualidad, la mayoría de juristas musulmanes han pertenecido a hermandades místicas.

Además de sus logros en el terreno del pensamiento y práctica religiosos, los pensadores musulmanes desarrollaron sistemas intelectuales que combinaban el legado de la filosofía griega, egipcia, india e iraní con la fe islámica. En esta época de gran confianza, los musulmanes hicieron avances en el ámbito de la ciencia, la medicina, la filosofía y la teología. Estos avances fueron asimilados posteriormente por los intelectuales de Europa occidental. De hecho, puede sostenerse que el resurgir europeo de la llamada Edad Oscura se vio facilitado por los intercambios que tuvieron lugar entre los intelectuales musulmanes y sus colegas judíos y cristianos en España durante los siglos XII y XIII.

A partir de finales del siglo xv, los europeos comenzaron a explorar y colonizar amplias zonas del mundo fuera de Europa. A lo largo de cinco siglos, sus pasos de gigante en el desarrollo económico y militar les permitieron dominar los países de mayoría musulmana, incluyendo los vinculados a los imperios del inicio de la Edad Moderna en el sur de Asia (los mongoles), el centro (los safávidas) y el occidente (los otomanos). A partir de

entonces, los musulmanes han debatido cuál es la mejor reacción ante la construcción del imperio occidental y su cultura. Algunos han apoyado un cierto grado de asimilación, pero otros han reaccionado afirmando con fuerza identidades culturales y religiosas musulmanas propias. En varios momentos y en determinados lugares, el contragolpe ha sido violento (por ejemplo, cuando las tropas británicas sofocaron una rebelión musulmana en el motín de la India en 1857 y en Sudán a finales de ese mismo siglo). En los últimos años, la tragedia continuada de los palestinos y la invasión de Irak y Afganistán también han llevado a enfrentamientos violentos.

El islam es la segunda mayor religión del mundo, y, tras las recientes olas migratorias, hay sectores sustanciales de la población europea y norteamericana que son musulmanes. Espero que este capítulo pueda contribuir al entendimiento mutuo.

¿Un tercer testamento? La relación del Corán con las literaturas bíblicas

Ningún análisis de las visiones «bíblicas» de la naturaleza humana o de su impacto en las culturas humanas puede ser adecuado si no toma en consideración el desafío que el Corán les plantea. Desde sus primeras lecturas fragmentarias en las primeras décadas del siglo VII, el Corán ha entablado un diálogo con lo que deberíamos llamar «literaturas bíblicas». Este término es preferible a «la Biblia» porque, a pesar de que se presente como un único texto, la Biblia es una biblioteca de libros producidos por diversas manos a lo largo de un periodo de unos mil años. Además, no es una compilación completa de libros producidos en ese periodo, y tampoco es en ningún caso enteramente representativa de las literaturas que sus propios autores y lectores produjeron o consideraron sagradas. La Biblia es una selección de textos sagrados que proporciona al lec-

tor moderno una ventana desde la que observar un particular panorama de la historia literaria y, con suerte, lograr una apreciación del genio religioso de Oriente Próximo asociado con el pueblo de Israel. La identidad de este pueblo —como la de cualquier «pueblo»— se construye socialmente: se trata de lo que se ha llamado una «comunidad imaginaria». Las literaturas bíblicas (tanto las que están dentro como fuera del canon) y las reacciones literarias a ellas (incluyendo el Corán) son componentes cruciales en la construcción de la identidad del pueblo de Israel y de las comunidades que lo suceden: los judíos de hoy, los cristianos y los musulmanes.

Los orígenes históricos del Corán están envueltos en el misterio. Esto se debe a que no contamos con las tradiciones manuscritas disponibles en el caso de los libros de la Biblia y de mucha de la literatura de la Antigüedad. La tradición islámica nos informa de que una o dos décadas después de la muerte del Profeta Mahoma, el califa (o sucesor del Profeta como líder de su comunidad) que por entonces reinaba decidió que era menester realizar una edición estandarizada del Corán. Esta decisión es evidencia indirecta de que había variantes en distintos manuscritos, y la propia tradición ha conservado ejemplos de pequeñas variantes en varios pasajes del Corán. Sin embargo, no disponemos de ningún indicio que sugiera que las primeras versiones del Corán diferían de modo significativo respecto del Corán que hoy conocemos. Esta circunstancia es ciertamente consistente con la explicación tradicional de la decisión del califa de producir un texto estandarizado. Los historiadores del Corán, no obstante, mantienen la esperanza en que este califato fuera al menos igual de propenso a la ineficacia burocrática que los Gobiernos de los Estados modernos, puesto que esta ineficiencia deja abierta la posibilidad de que, en alguna parte, haya algún alijo de manuscritos olvidados que finalmente resulte ser tan iluminador para la historia del islam como lo han sido para

la historia del judaísmo y la cristiandad los descubrimientos en Qumrán y Nag Hammadi en el siglo xx.

Ahora bien, hasta que este descubrimiento crucial se produzca, los estudiosos del Corán no tienen ninguna alternativa viable a la explicación de los procesos de su revelación y recopilación que da la tradición islámica, y, por supuesto, a su propio escepticismo e instintos históricos. Si bien ningún historiador puede considerar que estas circunstancias sean ideales, no desautorizan todas las indagaciones históricas competentes. En los tres siglos siguientes a la muerte del Profeta Mahoma, los musulmanes produjeron un amplio *corpus* de textos que refleja, aunque de modo indirecto, la situación social en la que nació la comunidad islámica primitiva. Un uso sensato de este material, en combinación con la evidencia arqueológica e incluso con algunos textos escritos por contemporáneos no musulmanes, arroja una luz fascinante sobre el Corán y su relación con las literaturas bíblicas.

En cuanto a los propósitos de este capítulo, un documento conservado en fuentes musulmanas es suficiente para ilustrar la cuestión. En el último medio siglo, virtualmente todos los historiadores especialistas en los comienzos del islam, así como los musulmanes y los no musulmanes, han aceptado la autenticidad de un documento conocido como «el estatuto de Medina». Es considerado un reflejo preciso de las condiciones políticas y sociales que se dieron en el oasis arábico de Yathrib (después llamado Medina) que Mahoma y sus seguidores colonizaron tras ser perseguidos en Meca en torno al 622.

Es un documento destacable. En primer lugar, es contemporáneo del Corán, o al menos de algunas de sus partes. En segundo lugar, menciona las tribus árabes que poblaban el oasis cuando Mahoma y sus hostigados seguidores llegaron allí; también deja testimonio de sus afiliaciones religiosas. Eran en su mayoría judíos. En tercer lugar, enuncia los principios que re-

gían la coexistencia en la población entre los seguidores de Mahoma y los residentes judeo-árabes. Dos principios fundamentales surgen del texto: uno que atañe a los asuntos del día a día de la gente y otro que tiene que ver con la reacción de la comunidad a las amenazas externas. En cuanto a la vida cotidiana, cada comunidad religiosa era libre de gestionar sus asuntos sin interferir con las otras. Sin embargo, todas juntas formaban una única **umma** o comunidad. En caso de que la ciudad fuera atacada —circunstancia que el estatuto de Medina parece presentar como algo inminente—, todas las distinciones en el seno de la comunidad se dejarían a un lado y la gente de la ciudad lucharía unida para una defensa común.

Es imposible sobrevalorar la importancia de este documento para la interpretación del Corán y para comprender la visión de la naturaleza humana que se encuentra en él y la visión del Profeta Mahoma que tenía la comunidad. Es, de hecho, una clave para entender el lugar del Corán en la historia literaria del antiguo Oriente Medio. Cuando se lee el Corán a la luz de la carta de Medina, y viceversa, los dos documentos sugieren cómo el Corán representa una particular reacción a las condiciones bajo las que parece que fue producido. Lo que el Corán afirma revelar bajo estas circunstancias es nada menos que el plan divino que subyace en la historia humana y, junto con él, la auténtica naturaleza de la humanidad. La división de la humanidad en sectas y tribus que había sido una fuente de conflicto perenne antes de la llegada del Profeta Mahoma se revela, *sub specie aeternitatis,* como una parte de la sabiduría divina: «¡Oh humanidad! Sabed que Nosotros os hemos creado a partir del hombre y la mujer y hemos creado razas y tribus para que podáis adquirir conocimiento a través de la frecuentación mutua; porque en verdad los más nobles de entre vosotros a la vista de Dios son aquellos que son conscientes de lo divino; de hecho, Dios lo sabe todo y es omnisciente» (Corán 49: 13). Aquí el Co-

rán implica que la narración bíblica de la Torre de Babel malinterpreta de manera trágica las diferencias humanas: el verdadero efecto de estas diferencias (empezando por las de género) es un tipo de conocimiento particular (al que antes se ha hecho referencia como «percepción») que se adquiere mediante las relaciones recíprocas e íntimas.

Esta celebración de la diferencia y de la igualdad humana subyacente que implica es un tema que recorre todo el Corán. En realidad, la revisión (re-visión) de temas y motivos bíblicos es uno de los medios más característicos que el Corán emplea para contar su historia. En al menos doce lugares, el Corán proclama que es una «confirmación de la verdad» de la revelación bíblica (véase Corán 2: 42, 2: 89, 2: 97, 2: 101, 3: 3, 3: 81, 4: 47, 5: 48, 6: 92, 35: 31, 46: 12), pero confirma esa verdad volviendo a contar historias con las que la audiencia estaría familiarizada a raíz de las literaturas bíblicas. En el proceso de volver a narrar estas historias, el Corán reinterpreta selectivamente muchas de ellas. Esta es la razón por la que muchos musulmanes empezaron a ver el Corán como un sustituto de las literaturas bíblicas y a hablar de que estas habían sido «corrompidas» por sus custodios. Pero esta no parece que sea en absoluto la posición del Corán. Más bien, el Corán presume un amplio conocimiento de las literaturas bíblicas por parte de su audiencia; sin este extenso conocimiento, su audiencia original no tendría manera de captar la transformación que el Corán trataba de producir en su comprensión de los temas y motivos bíblicos.

En las siguientes secciones, volveremos sobre algunos de esos temas y motivos para valorar cómo se apropia de ellos del Corán para sus propios propósitos. Esperamos dejar clara la particular alternativa que el Corán y sus tradiciones interpretativas plantean a las teorías de la naturaleza humana que se infieren de las literaturas bíblicas.

El Corán y sus tradiciones interpretativas no se posicionan a favor del monoteísmo; simplemente lo dan por hecho. Solo hay un ser divino, Alá. «Alá» no es un nombre propio con el que nombrar a Dios (como, por ejemplo, «Zeus»); es en realidad la unión de dos palabras árabes: el artículo determinado *al-* (en español «el») y el nombre *ilah,* derivado de la forma semítica antigua *el,* que quiere decir «un dios». La combinación de esas dos palabras produce «Allah», en español, «el dios».

Los cristianos, judíos y musulmanes que hablan árabe se refieren todos a su dios como Alá. Los musulmanes entienden que Alá es el dios de todos los monoteístas con independencia de su confesión religiosa.

Igual que su equivalente en las literaturas bíblicas, Alá es el Creador del universo y se comunica con la humanidad a través de profetas y mensajeros. Estas figuras las elige Dios en diversos momentos históricos y tienen la tarea de recordarles a las comunidades a las que pertenecen lo que Dios espera de ellos. La forma que adquiere este recordatorio profético depende de la comunidad en cuestión y de sus necesidades particulares (tal y como Dios las ve). El Corán y las tradiciones islámicas admiten la vocación profética de diversas figuras santas que se encuentran en las literaturas bíblicas, así como de otras figuras cuyas historias heredaron, presumiblemente mediante las tradiciones orales. Así, por ejemplo, Moisés dotó a su comunidad de un sistema de leyes; Jesús y su madre, por otro lado, hicieron milagros (el de María fue concebir a Jesús manteniendo su castidad) y transmitieron enseñanzas a su comunidad a través de su sagacidad y de la pureza de su ejemplo personal. Los musulmanes veneran todas las figuras a las que sus tradiciones consideran profetas. Pero el Corán y sus tradiciones interpretativas insisten en que esta veneración nunca debe rebasar la línea que

la distingue del culto. Para los musulmanes, el culto se debe únicamente a Dios.

En su insistencia sobre la «unidad» o «unicidad» (***tawhid***) de Dios, la concepción islámica del monoteísmo es inflexible. De acuerdo con el Corán, la doctrina cristiana de la trinidad es una imposibilidad ontológica. Al insistir en que hay que hacer una distinción entre la veneración de los profetas y el culto a Dios, las tradiciones islámicas critican de forma implícita la doctrina cristiana de la encarnación de Cristo. Hoy en día, muchos cristianos consideran que la intransigencia de los musulmanes en este punto es una barrera definitiva para el diálogo interreligioso, pero esto no ha sido siempre así. Faltos de una perspectiva histórica sobre el desarrollo de su propio dogma, muchos cristianos contemporáneos no son conscientes de la política interna —de la Iglesia y del Imperio Romano— que en último término decidió la cuestión de la naturaleza única de Cristo como humano y divino a un tiempo. Durante varios siglos, las autoridades eclesiásticas discutieron sobre qué es lo que afirmaciones como «Jesús es el Hijo de Dios» podían significar; e incluso cuando se alcanzó una solución negociada en Europa occidental, las iglesias de la costa este del Mediterráneo y de Asia central siguieron defendiendo visiones sobre la naturaleza de Cristo que habían sido declaradas heréticas en el oeste romano.

El tratamiento que el Corán le da a Jesús mantiene una parte del sabor de estas disputas eclesiásticas. De hecho, parece, en cierto modo, participar en ellas: «En verdad, a ojos de Dios, Jesús fue como un Adán a quien Dios creó del barro y a quien después le dijo: "¡Sé!". Y fue. La verdad sobre el asunto viene de tu Señor, así que no se encuentra entre los que discuten sobre esto» (Corán 3: 59-60).

Empleando la lógica del relato bíblico de la creación de Adán, el Corán sostiene tanto el «nacimiento virginal» de Cristo como su humanidad no adulterada. Después de todo, de

acuerdo con la tradición cristiana y judía, Adán, si bien carecía de padres humanos, no era un dios sino un ser plenamente humano. Si uno acepta la autoridad del relato bíblico, es plausible concluir que Cristo, que carecía de progenitor humano, tampoco era un dios, sino que era totalmente humano.

Tras el Concilio de Calcedonia (451 d.C), que estableció de forma definitiva que Cristo era «auténticamente Dios y auténticamente hombre», las tradición cristiana en Europa occidental ha tendido a considerar que la visión que los musulmanes tienen de Jesús como ni más ni menos hombre que Adán es una forma de «degradar» a Cristo. Pero desde la perspectiva islámica, comparar a Cristo con Adán no supone rebajarlo; más bien, supone abrazar un monoteísmo inflexible y darle a la humanidad la dignidad que le corresponde. Los musulmanes consideran que tanto Adán como Cristo son figuras proféticas; por tanto, ambos se consideran ejemplos óptimos de humanidad dignos de ser imitados. Volveremos al tratamiento que el Corán le da a Adán en la siguiente sección; pero antes de abandonar esta discusión metafísica, es importante ser conscientes de la dificultad que el monoteísmo islámico se crea a sí mismo y revisar cómo los musulmanes han intentado afrontar esta dificultad.

Para los musulmanes, la unicidad de Alá implica que no es comparable a nada. No solo insisten en que Dios no puede compararse con nadie ni nada que se halle en la creación, sino que también han hecho de esta insistencia un artículo de fe. Al contrario que la Iglesia cristiana, los musulmanes han invertido muy pocos esfuerzos en la creación de catecismos, confesiones y credos. Uno entra en la comunidad islámica (la *umma)* declarando públicamente que «no hay más dios que Alá y Mahoma es su profeta». Esta afirmación esencial de monoteísmo y de la condición profética de Mahoma —combinada con la aversión histórica a la autoridad centralizada en materia de creencias y

prácticas— ha dejado vía libre a los musulmanes para abrazar una amplia variedad de opiniones sobre toda suerte de cuestiones, tanto seculares como religiosas. En consecuencia, las tradiciones intelectuales musulmanas han dado pábulo a ricos filones de especulación. Sin embargo, en lo relativo a la cuestión de la unicidad divina, las fórmulas tradicionales (derivadas del Corán) subrayan que no solo Dios es «uno», sino que no hay nada a lo que Dios pueda compararse y nadie a quien pueda considerarse su igual. Aunque esto puede parecer desprovisto de problemas en la superficie, le deja a uno con la pregunta «¿Quién o qué es Dios?». Si es imposible la comparación con nada que haya en la creación, la pregunta no admite respuesta alguna salvo la tautología «Dios es Dios».

A pesar de este enigma, el propio Corán le asegura a su audiencia que Dios es justo y compasivo, omnisciente, infinitamente sabio, etc. De hecho, el Corán y las tradiciones orales que los musulmanes creen heredadas del mismo profeta Mahoma *(hadith)* ofrecen descripciones antropomórficas de Alá que han sido un rompecabezas para los intelectuales musulmanes desde los inicios de esta fe. Un ejemplo particularmente enigmático del Corán sirve para ilustrar este punto: «Todo ha de perecer excepto el rostro de Dios» (Corán, 28: 88). Las implicaciones místicas de esta afirmación son ciertamente intrigantes, y los pietistas musulmanes han interpretado que lo que este verso quiere decir es que, en último término, solo Dios es real. Si esto es así, entonces todo lo que experimentamos en el mundo natural —todo ello sujeto a destrucción o ruina— puede compararse con las sombras que cruzan la caverna de Platón. Pero, ¿por qué habla el Corán del «rostro» de Dios? El comentario tradicional de este pasaje ha abarcado un amplio espectro de interpretaciones, desde el antropomorfismo literal (Dios, como los seres humanos, tiene rostro) hasta lo metafórico (el «rostro» de Dios es una expresión que apunta a la «esencia» di-

vina). Dado que no existe ninguna autoridad central que sea responsable de apoyar una interpretación correcta de los textos sagrados del islam, se trata de un acertijo que no tiene respuesta definitiva.

Una indeterminación de este tipo en un asunto tan fundamental para una tradición teísta como la pregunta de «quién o qué es Dios» es una evidente fuente de ansiedad para sus adeptos. No debería ser sorpresa entonces que el problema de las descripciones antropomórficas de Alá haya desempeñado un papel en el desarrollo de las tradiciones islámicas que es, a grandes rasgos, análogo a los problemas con los que han de vérselas los judíos y los cristianos cuando tratan de describir a Dios, y estos últimos a la hora de entender lo que significa decir que Dios es «verdaderamente Dios y verdaderamente hombre». Existen profundas diferencias entre las interpretaciones metafóricas y literales de los principios religiosos, como vimos en el capítulo 6.

Teoría de la naturaleza humana

Una clave para entender la visión islámica de la naturaleza humana se halla en la veneración de Adán como profeta, dado que su alto estatus en las tradiciones islámicas contrasta con el tratamiento que recibe en el dogma cristiano tras el siglo II. En este siglo, Ireneo, el poderoso obispo de Lyon, se embarcó en una fiera polémica con los gnósticos cristianos. Al tratar de rebatir su actitud especialmente pesimista hacia la naturaleza humana en general y hacia la existencia corporal en particular, el obispo abrió una línea de argumentación que finalmente hallaría su expresión dogmática en la doctrina del pecado original. Las literaturas bíblicas son ajenas a esta noción, pero los padres de la Iglesia la desarrollaron a partir de la observación de la fa-

libilidad humana hasta llegar a imputarles a los seres humanos el pecado original, heredado como consecuencia de la desobediencia de Adán y Eva a Dios en el Jardín del Edén. En lo que parece ser una refutación consciente de esta idea cristiana (que los judíos nunca habían adoptado), el Corán matiza sus reiteradas advertencias de que Dios castiga el pecado con la afirmación añadida de que son solo los pecados que cada individuo haya cometido él mismo los que desencadenan la ira divina (véase, por ejemplo, Corán 37: 38-39).

El Corán también revisita el relato bíblico de Adán y Eva y, al volver a contarlo, lo corrige. Donde la versión del Génesis pone en escena a una artera serpiente que confunde a Eva respecto de las precisas instrucciones de Dios sobre qué fruta está prohibida —y ella, por su parte, convence a su esposo para que transgreda el mandato divino—, el Corán identifica a Satán (no a una serpiente) como quien tienta a la *pareja* (en árabe se utiliza el género dual, lo cual indica que él y ella violan la norma juntos). Después, Adán recibe una revelación «de su Señor», quedando señalado como profeta, y el texto indica que se «vuelve» hacia Dios (o Dios hacia él), un término que, en su uso coránico, significa el perdón del pecado (Corán 2: 35-38; véase también 7: 19-25 y 20: 117-124). En otras palabras, en vez de convertir el pecado en parte de la herencia que recibe la humanidad debido a la «caída» de Adán, a este, arrepentido, se le ofrece el perdón, ya que Alá es «Aquel que se vuelve, el misericordioso».

La versión que da el Corán de este relato plantea al menos dos asuntos que requieren una mayor consideración. En primer lugar, se nos dice explícitamente que Adán se arrepiente de su falta y que logra el estatus de profeta. Pero, ¿qué pasa con Eva? En segundo lugar, ¿ofrece el Corán (o sus tradiciones exegéticas) una explicación de por qué nuestros legendarios padres fueron incapaces de resistir a la tentación de Satán?

En cuanto a la primera pregunta, es justo reconocer que la gramática del árabe coránico exime a Eva de la carga que ha tenido que soportar en las versiones judía y cristiana de la historia: la de ser la tentadora y/o la embaucada por Satán. Pero la cuestión de qué es lo que pasa con Eva una vez transgredido el mandato divino queda sin respuesta. La gramática de los pasajes en cuestión abandona abruptamente el dual («vosotros dos») para adoptar la segunda persona del plural («todos vosotros»). Es como si la voz divina pasara a dirigirse a personas que no están presentes en la historia. Cuando esto sucede, les dice que abandonen el paraíso, convertidos algunos en enemigos de otros. ¿Se dirige Dios a toda la humanidad con estas palabras? ¿Se está dirigiendo el Corán implícitamente a su audiencia?

En cuanto a la segunda pregunta, el Corán nos dice que Dios hizo un pacto con Adán, pero que Adán olvidó su obligación y no pretendió romper el acuerdo (Corán 20: 115). El estado mental de Eva, por otro lado, no se menciona en el texto. Es difícil saber cómo interpretar el relativo silencio que el Corán guarda sobre Eva. ¿Se trata de un prejuicio de género? Esta no es una cuestión que pueda desestimarse a la ligera. Dicho esto, hay otra mujer (María, la madre de Jesús) a la que sí se le da un extenso seguimiento en el Corán y sus tradiciones exegéticas. Por lo tanto, cuando se consideran las referencias del Corán a este relato arquetípico de la historia del pecado, lo más que uno puede decir con seguridad es que el papel que Eva desempeña en la historia es mucho menor que el que tiene en la leyenda cristiana y judía.

El destacado papel de Adán en la versión coránica de la historia lo recogen las tradiciones islámicas posteriores, que lo equiparan con Mahoma. Ambos devienen «el Alfa y Omega» de una historia diferente: en qué consiste ser profeta. Porque para los musulmanes el significado de ser profeta radica no solo en

la creencia de que Dios se comunica con la humanidad mediante una serie de representantes selectos, sino también que esos representantes son ellos mismos un emblema de la creencia en la perfectibilidad humana. En la siguiente sección, examinamos cómo el Corán y sus tradiciones exegéticas consideran que la naturaleza humana es en sí misma un pilar para esta creencia.

Diagnóstico

Fazlur Rahman, un distinguido profesor pakistaní-americano de estudios islámicos en la Universidad de Chicago, señaló una vez que, si bien el Corán menciona a Alá más de dos mil quinientas veces, su gran y más constante tema no es Dios sino la humanidad. El Corán se presenta a sí mismo como «guía» para la humanidad, pero una guía en forma de «recordatorios». De hecho, uno de los epítetos que el Corán emplea para nombrarse a sí mismo es «el Recordatorio» (16: 44). Esto implica que el libro sagrado no debería entenderse como una fuente de nueva información sobre Dios o sobre la humanidad: su misión, y la del Profeta que lo proveyó, es sacudir la memoria de su audiencia, refrescar su rememoración de asuntos que ya sabía pero había olvidado.

Esta idea puede resultarle chocante al lector, dado que el Corán constituye una «revelación» divina. Pero, como hemos visto, la relación del Corán con las literaturas bíblicas es revisionista. Es una relación análoga a la que el Nuevo Testamento guarda con la Biblia hebrea. Por tanto, resulta útil pensar que el Corán está presentándole a los lectores un «tercer testamento», y no un sistema enteramente nuevo de pensamiento y práctica religiosa.

Para los musulmanes, un «tercer testamento» se hizo necesario cuando, bajo su punto de vista, los lectores del segundo o

«nuevo» testamento comenzaron a confundir al mensajero (Jesús de Nazaret) con el mensaje (sus enseñanzas sobre la ley mosaica y su pío ejemplo), de tal manera que el mensajero *pasó a ser* el mensaje. El Corán considera con claridad que la deificación cristiana de Jesús es un grave error (véase, por ejemplo, Corán, 5: 72), pero la fuente de este error es en última instancia similar a la de muchos errores humanos: la tendencia al olvido. Como hemos visto, el modo en que el Corán ilustra esta tendencia tan humana es Adán; y, en lo que puede ser un sutil eco del uso arquetípico de Adán («el cual es la figura del que había de venir», Romanos, 5: 14) que hace San Pablo, la tradición posterior conecta Adán con Mahoma y todos los profetas (incluyendo Jesús) que hubo por medio. En términos islámicos, «la salvación» se logra mediante la imitación individual del ejemplo del profeta: adecuando el comportamiento propio a la *sunnah* o práctica de los profetas. Hasta los profetas pueden ser desmemoriados y cometer errores, pero, como Adán, nunca *tienen la intención* de romper su pacto con Dios.

Lo que toda la humanidad hereda de Adán, entonces, no es el «pecado original», sino, más bien, este pacto, en virtud del cual Alá ofrece su guía a Adán y a su progenie. Asimismo, el Corán indica que el pacto con Dios le otorga a Adán y a su progenie un papel único en la creación: el del ***khalifa***, el representante de Dios en la tierra (véase, por ejemplo, Corán 2: 30). Examinaremos estos dos aspectos del pacto divino con la humanidad.

Como hemos visto, los musulmanes creen que Alá guía a la humanidad a través de recordatorios proféticos; ahora bien, no todo el mundo elige seguir la guía ofrecida. Muchos de quienes no siguen la guía de Alá lo hacen, como Adán, por olvido. Además, los musulmanes le atribuyen parte de la culpa del mal a las tretas de Satán (como en el Jardín); pero el Corán también indica que algunos individuos no siguen la guía divina de forma intencionada, con independencia de que Satán los tiente o no. En

consecuencia, la concepción ética y legal de los musulmanes subraya el papel de la intención (***niyah***) cuando alaban o censuran un determinado acto. Sin embargo, el hecho de discernir la intención plantea nuevas preguntas. Si los musulmanes no están dispuestos a adoptar una doctrina del pecado original, ¿cómo explican las malas intenciones? Volviendo al Corán, uno descubre que el origen del mal no se explora de forma sistemática. La existencia del mal (como la de Dios) simplemente se da por hecha; dónde se origina no está claro. La especulación sobre este asunto —incluyendo la potencial complicidad de Dios con el origen del mal— ocupó a algunas de las mentes más brillantes del primer islam a lo largo de varios siglos. Dicho esto, lo que ahora nos interesa es el papel que le corresponde a la humanidad en este drama cósmico, ya que el modo en el que el Corán y sus exégetas analizaron la motivación humana en este contexto arroja luz sobre la visión musulmana de la naturaleza humana.

La visión de la naturaleza humana que tiene el Corán se construye a partir de un vocabulario que comparte tanto con las literaturas bíblicas como con la poesía árabe temprana. Dos términos clave dominan el debate: *nafs,* normalmente traducido como «uno mismo» o «alma», y *ruh,* literamente «aliento» o «viento», pero también usado para indicar una figura angélica o una cualidad divina. Estos términos se emplean por separado en el propio Corán; a lo largo del tiempo, sin embargo, los musulmanes empezaron a usarlos de modo intercambiable y complementaron su significado con las concepciones aristotélicas, neoplatónicas y cristianas.

En términos generales, el *nafs* coránico funciona como el «alma apetitiva» de Platón; tiene una tendencia a desear lo bello que este mundo ofrece, prefiriéndolo al placer de Dios (Corán 18: 28). Es por tanto responsable ordenarle a un individuo que haga el mal (Corán 12: 53). El «mal» no es una cualidad

inherente al ser humano; es la consecuencia de las acciones realizadas en busca de los deseos particulares. En sí mismos, estos deseos son perfectamente naturales, y su calidad moral depende, de nuevo, de las intenciones que tenga el individuo y de si su satisfacción es congruente con el papel que uno tiene como *khalifa*. No obstante, es importante señalar que el Corán no considera que los seres humanos estén indefensos frente a sus deseos: no están obligados a hacer caso a sus *nafs*. Al contrario, están llamados a contenerlos (Corán 79: 40-41). Habremos de profundizar en este tema en nuestro análisis del término *khalifa*.

Los no musulmanes asocian normalmente el término *khalifa* con la historia política de la sociedad musulmana posterior al Profeta. En este contexto, es un título que se concede al sucesor de Mahoma como líder temporal de la comunidad. Pero la palabra aparece en varios pasajes del propio Corán. En Corán 2: 30-34, Dios informa a los ángeles de la creación de que colocará sobre la tierra a un *khalifa,* y en este contexto se refiere claramente a Adán. Entonces, Dios le enseña a Adán los nombres de todas las cosas de la creación, y Adán, por su parte, instruye a las milicias angélicas con el conocimiento que ha obtenido de Dios. Cuando termina de dar la lección, Dios les ordena a los ángeles que se inclinen ante Adán —algo que en circunstancias normales solo habrían de hacer ante Él—. Presumiblemente, lo que se pretende con este gesto es mostrarle a la milicia celestial de un modo teatral que Dios le ha otorgado a Adán una poderosa posición: Adán se calza las «botas» divinas, por así decirlo. Los seres humanos son los diputados de Dios sobre la tierra. Esta noción difiere de la cesión de la «soberanía» a Adán en el Génesis, en tanto y en cuanto los musulmanes sostienen que esta soberanía solo le pertenece a Alá. Alá es el *rabb* o señor y sostenedor del universo, mientras que los seres humanos son sus *'abd* o vasallos, que pueden ejercer su autoridad en la tierra

solo como representantes de Dios. Esta idea sugiere que los seres humanos deben ser conscientes de sus acciones, dado que, en teoría, no se les ha concedido el libre mandato para hacer lo que quieran. Cuando un ser humano actúa, el honor y la dignidad divinos están en juego, y Dios está ansioso por que su honor no quede manchado por las felonías de sus sirvientes.

En Corán 38: 26, Dios se refiere también al Rey David como califa y le dice, como consecuencia, que debe juzgar a la gente respetando la verdad «y no seguir tus deseos, por temor de que te alejen del camino de Alá». En este pasaje, se observa una conexión explícita entre el papel de califa y el control de los deseos que, de ser seguidos, llevarían a resultados injustos. El califa, como cualquiera, debe aprender a hacer frente a sus *nafs* para no salirse del camino de la piedad.

En un tercer pasaje (6: 165), el Corán indica que el término *khalifa* no se limita a las figuras proféticas como Adán y David. En vez de ello, la voz narradora del Corán se dirige a su audiencia y describe a Dios como «Aquel que os ha hecho a todos vosotros los *khala 'if* [plural de *khalifa*] de la tierra, y ha situado a algunos de vosotros un grado por encima de los demás, de tal manera que Él podría poneros a prueba en función de lo que hayáis recibido. A decir verdad, vuestro Señor está pronto a la recompensa y a decir verdad Él es un Dios compasivo y misericordioso». Esto recuerda a las palabras que el Evangelio de Lucas pone en boca de Jesús: «porque a todo aquel a quien se haya dado mucho, mucho se le demandará» (Lucas 12: 48).

En el imaginario religioso musulmán, el papel del *khalifa* no está limitado a los profetas o a los sucesores políticos de Mahoma: es el alto cargo que Dios le otorgó a Adán y, a través de él, a toda la humanidad. Parte de la progenie de Adán parece haber sido agraciada con una posición más ventajosa que otra, pero, desafortunadamente, el Corán no desarrolla esta observación más bien críptica. Queda claro, no obstante, que Dios pretende

que esos dones pongan a prueba de qué madera están hechos sus receptores. Uno no puede dejar de preguntarse si el «grado de elevación» que se disfruta compensa la magnitud de la ventaja —si es la ventaja lo que aquí se contempla, puesto que «en verdad vuestro Señor está pronto a la recompensa»—.

Es interesante reparar en que el Corán emplea una terminología similar cuando aborda la relación entre los cónyuges divorciados. En 2: 228, se aconseja a las mujeres recién divorciadas que eviten tener relaciones sexuales durante un periodo de tres ciclos menstruales. Una razón evidente para esta espera es que, en caso de estar embarazadas, la paternidad se le atribuiría al antiguo esposo; el pasaje también sugiere que las dos partes pueden haberse reconciliado por entonces. Después, el Corán afirma: «y a las mujeres les corresponde un trato justo como el que les es propio a los hombres [literalmente, a los que están frente a ellas en el divorcio], y los hombres tienen un grado superior sobre las mujeres, y Dios es todopoderoso y sabio».

Al contrario de lo que podría esperarse, este pasaje ha generado muy pocos comentarios durante los últimos quince siglos. Los exégetas musulmanes encuentran su significado claro y carente de controversia: las mujeres y hombres tienen derecho a un trato igual ante la ley, y lo que constituye ese trato igual ante la ley para las mujeres es lo mismo que constituye el trato igual ante la ley para los hombres, pero con esta advertencia que parece enigmática: que «los hombres tienen un grado superior al de las mujeres». La pregunta evidente es: «¿Grado superior de qué?». Valiéndonos de la regla tradicional según la cual una parte del Corán interpreta a la otra, la advertencia indica presumiblemente un «grado superior de elevación» que Dios aduce para poner a prueba la ecuanimidad del hombre que ha de divorciarse de su esposa, y no una superioridad general de los hombres sobre las mujeres. El Corán afirma en otros lugares que Dios otorga grados «a todo el mundo de acuerdo con lo

que ha hecho, de manera que Él pueda darles lo que les corresponde por sus acciones» (46: 19, véase también 6: 132).

Como sucede con cualquier otro pasaje del Corán, nunca podemos estar seguros de lo que significaba para su audiencia original. A través de la tradición exegética, podemos entender lo que un determinado pasaje ha significado para las generaciones posteriores. En términos generales, la afirmación de que «los hombres tienen preeminencia sobre las mujeres» ha sido interpretada de manera estricta: no es una declaración de la superioridad innata del hombre, porque si así fuera, la afirmación anterior de que las mujeres merecen un tratamiento semejante igual que el que se da a los hombres estaría en contradicción con el orden natural. Más bien, a menudo se hace referencia al hecho de que, en el momento de contraer matrimonio, el hombre le paga una dote a su mujer y, durante su vida conyugal, se espera que el hombre la apoye económicamente. En caso de divorcio, estos gastos han de ser reconsiderados. Se trata de unas preocupaciones que reflejan probablemente el desarrollo de la jurisprudencia musulmana en el periodo posterior al Profeta.

Prescripción

La idea de un «orden natural» decretado por Dios aparece a menudo en el Corán, pero como el monoteísmo y la existencia del mal, más que argumentar a favor de ella, se da por hecho. Siguiendo su rastro a partir de un pasaje más bien oscuro (Corán 30: 30), los pensadores musulmanes han postulado la existencia de una «naturaleza interna» (***fitra***) inclinada hacia Dios. Como hemos visto, los seres humanos también poseen una dimensión apetitiva *(nafs)* que puede llevar a que un individuo se aparte del camino de Dios. Pero ni el Corán ni sus tradiciones interpretativas consideran que ningún ser humano se halle in-

defenso frente a sus deseos. Estamos obligados a dar lo mejor de nosotros mismos para controlar el deseo en busca del placer divino.

Además, la literatura *hadith* reconoce el papel instructivo que tiene el entorno en la formación de la personalidad: «Todo niño nace de acuerdo con la *fitra;* luego sus padres lo convierten en judío, cristiano o mago». De acuerdo con esta profecía, la tradición religiosa de cada uno se entiende mejor como un accidente de crianza. Presumiblemente, este principio se aplica también a quienes son educados como chiitas o sunitas, pero este autor ha hallado traducciones del *hadith* en las que Mahoma dice que «todo niño nace musulmán». Esta interpretación combina las tradiciones islámicas con la naturaleza humana e introduce un sutil cambio en lo que parece significar el *hadith*. Así transformado, el *hadith* proporciona un socorrido apoyo para los musulmanes que pretenden convencer a los no musulmanes de que se conviertan (o de que se «reconviertan») al islam, pero no es fiel a las palabras del texto en árabe.

Más allá de su aplicación con fines apologéticos, las tradiciones islámicas contemplan la naturaleza humana como una compleja amalgama de intenciones y deseos, algunos de los cuales llevan al individuo hacia lo divino y otros hacia la perdición. Por sí misma, ninguna de estas intenciones o deseos determina necesariamente cómo un individuo concreto dirigirá su vida. Además, las circunstancias desempeñan un papel importante en toda vida humana, pero este factor tampoco determina necesariamente el resultado final. En último término, ese resultado dependerá de la inescrutable voluntad de Dios (véase, por ejemplo, Corán 2: 213).

Como muchos cristianos, los musulmanes creen que Dios los ama y que tiene un plan para sus vidas. Sin embargo, los detalles de este plan son desconocidos. El Corán y sus tradiciones interpretativas les dan a los musulmanes lo que en el Nuevo

Testamento se denomina de modo memorable una gran «nube de testigos» (Hebreos 12: 1), que son cada uno de los profetas, empezando por Adán y terminando por Mahoma. La ***sharia***, término que en Occidente muchos malinterpretan como un tipo de código legal, es un ideal de vida que se vive de acuerdo con el ejemplo de los profetas. Los devotos musulmanes meditan sobre los ejemplos que representan Mahoma y otras figuras proféticas (como Abrahán, José, Moisés y Jesús), dado que estos ejemplos se han conservado en un amplio corpus de literatura devocional (que incluye el Corán y el *hadith).* El ***fiqh*** (que muchos en Occidente confunden con la *sharia)* tampoco es un código legal, sino una disciplina altamente especializada de interpretación mediante la que los estudiosos musulmanes tratan de aplicar reglas derivadas de las historias de los profetas (y reglas derivadas de reglas derivadas de esas historias, etc.) a casos particulares. Estos estudios han producido otro vasto estrato de literatura que puede denominarse «legal», si bien la concepción islámica del derecho es de carácter expansivo y abarca no solo cuestiones de legalidad *per se* (qué es lo que constituye un crimen, qué constituye una práctica de negocios justa, cómo ha de heredarse la propiedad de un familiar difunto, etc.), sino también cuestiones de etiqueta, prácticas rituales, higiene personal, y muchas otras cosas. Puede decirse que los musulmanes devotos tratan de rellenar los huecos del plan divino en lo que corresponde a sus vidas siguiendo lo mejor que pueden las lecciones particulares que se derivan de estas complejas fuentes literarias. Pero esto no es todo: las tradiciones de devoción musulmana (incluyendo el **sufismo**) ofrecen ejemplos de imitación adicionales. Estos ejemplos se dan normalmente a conocer a través de historias en el género literario de las «vidas de santos»: las tradiciones que atañen a los hombres y mujeres santos (imanes, maestros derviches, jeques y jequesas) cuyas personalidades ejemplares demuestran que el ideal de perfectibilidad hu-

mana es una meta que merece la pena y que cualquiera puede seguir con independencia de la raza, el género, la tribu o la secta a la que pertenezca. Los musulmanes que deciden emular a estos individuos desean presumiblemente disciplinar sus *nafs* y descubrir su «*khalifa* interior».

Enraizado en el relato coránico de Adán, el ideal del *khalifa* es considerado por los musulmanes como universal: «La humanidad es una única comunidad *(umma),* así Dios ha elevado a los profetas: portadores de buenas nuevas y portadores de advertencias. Además, Dios ha dotado a los profetas de la verdadera escritura para que diriman entre las personas sobre los asuntos en los que difieren» (Corán 2: 213). Aquí, como a lo largo de todo el Corán, encontramos que los temas gemelos de la solidaridad y de la diferencia entre humanos entran en tensión, siendo los profetas y sus revelaciones quienes proporcionan los criterios para solventar las diferencias humanas. Esta es la que parece ser la teoría de las relaciones humanas y de la intervención profética implícita en el estatuto de Medina. Asimismo, el recordatorio de este pasaje sostiene (no sin ironía) que los profetas han comunicado sus mensajes con argumentos claros llamados a zanjar los desacuerdos, pero los que han recibido la escritura, llevados por deseos egoístas, no se han puesto de acuerdo entre ellos en cuanto a su significado. En consecuencia, Dios interviene para guiar a quienes confían en Él (por su voluntad) hacia la verdad.

Observaciones finales

El Corán y sus tradiciones interpretativas presentan al lector una teoría bastante completa y directa de la naturaleza humana, si bien en gran medida de raigambre bíblica. Esta teoría se caracteriza por presentar elementos que entran en competición

y que se muestran en tensión: individuo y entorno (o sociedad), unidad y diversidad en el seno de la propia sociedad humana, deseos impíos e inclinaciones a seguir la voluntad divina. En este mundo de tensiones coexistentes, Dios ha enviado santos y profetas que guíen a quien quiera llevar una vida que no desmerezca del alto cometido para el que se creó la vida humana: el ideal del *khalifa*. Pero, a pesar de esta intervención divina, la historia humana muestra que la amplia mayoría de individuos que hay sobre el planeta no ha conseguido estar a la altura de los mejores deseos que Dios tiene para ellos. Al final, es Dios quien guía a los que elige para que sigan Su camino.

En cierto sentido, la historia que los musulmanes se cuentan los unos a los otros sobre la especie humana es optimista: los hombres y las mujeres no son seres «caídos» por naturaleza, y no están predispuestos a desairar a su Creador. Por otro lado, «caídos» o no, los hombres y mujeres desairan de hecho a Dios con admirable regularidad y dependen en última instancia de su misericordia para lograr la salvación. Las resonancias bíblicas de este mensaje son inconfundibles, y quienes rechazan al Dios de las literaturas bíblicas no se hallarán muy cómodos con el mensaje del «tercer testamento» musulmán. Dicho esto, el mundo contiene billones de individuos que afirman abrazar, de un modo u otro, una deidad bíblica; y para ellos el Corán y sus tradiciones interpretativas presentan una oportunidad para revisitar, si no repensar, lo que creen sobre Dios y la humanidad y por qué consideran convincentes esas creencias. Si este capítulo ha conseguido suscitar estos pensamientos, habrá satisfecho el objetivo de su autor. Además, habrá conseguido que el Corán cumpla sus expectativas y que sea una ayuda para la reflexión (Corán 16: 44).

Lecturas adicionales

M. A. S. Abdel Haleem (trad.), *The Qur'an* (Oxford, Oxford University Press, 2004). En español: Juan Vermet (trad.), *El Corán* (Madrid, Austral, 2010).

En la colección de guías muy breves de Oxford University Press, Jonathan A. C. Brown, *Muhammad* (2011), Michael Cook, *The Koran* (2000), Malise Ruthven, *Islam* (2000), y Adam J. Silverstein, *Islamic History* (2010).

L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (Nueva York, Columbia University Press, 2001). Este libro aborda las ideas políticas y formación de Estados musulmanes tanto de la historia moderna como premoderna, exponiendo su rica diversidad. El eslogan de que no puede haber separación entre «Iglesia y Estado» en el islam no se ve corroborado por los registros históricos de las sociedades musulmanas.

Fred McGraw Donner, *Muhammed and the Believers: At the Origins of Islam,* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010). Una investigación comedida pero crítica del auge de las primeras comunidades musulmanas a la luz de la mejor evidencia histórica disponible actualmente.

John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (Oxford, Oxford University Press, 2010). Ya en su cuarta edición, el libro presenta un tratamiento del tema muy popular y competente.

Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005). Introducción concisa y de fácil lectura al desarrollo de la jurisprudencia musulmana.

Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam,* 3 vols. (Chicago, University of Chicago Press, 1977). Una completa aproximación académica al tema que sigue siendo el texto de referencia en el campo. Se publicó antes de la revolución iraní de 1978-1979, de modo que el tercer volumen requiere una actualización.

Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford, Oxford University Press, 1998). Una recopilación de fuentes primarias que documentan las ideas musulmanas sobre cuestiones relativas a la democracia y el pluralismo a lo largo del siglo XX. Para una perspectiva más actualizada, consúltese regularmente el siguiente enlace: http://english.aljazeera.net/.

Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1994). Un estudio accesible del Corán escrito por un importante estudioso de finales del siglo XX.

Annemaire Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975). Véase especialmente el capítulo 4, «Man and His Perfection».

Palabras clave

chiitas, *fiqh, fitra, hadith, khalifa, niyah,* Corán, *Sharia,* sufismo, sunitas, *tawhid, umma.*

Preguntas para el debate

1. ¿Cómo se relaciona el «ideal del *khalifa*» con la noción islámica de profeta?
2. ¿Cómo se relaciona el «ideal del *khalifa*» con la noción islámica de *fitra?*
3. Compara y contrasta el «ideal del khalifa» con algunas otras teorías de la naturaleza humana que has encontrado en este libro. Por ejemplo, ¿en qué se parece este ideal al camino de los sabios confucianos o al camino del Buda? ¿En qué se diferencia?
4. ¿Consideras que el análisis que hace el Corán del problema del mal es adecuado? Si es así, ¿de qué manera

es adecuado? Si no, ¿por qué es inadecuado?

5. ¿Crees que la incapacidad histórica de la comunidad islámica para crear una autoridad centralizada responsable de establecer una interpretación «ortodoxa» del Corán ayuda o entorpece la articulación y mantenimiento del «ideal del *khalifa*»?

Interludio histórico

En nuestra selección de teorías de la naturaleza humana, hemos dado varios saltos a lo largo de un amplio periodo histórico que va desde los mundos antiguos de China, India, Palestina, Grecia y Roma hasta la Europa del siglo XVIII. En este libro introductorio que se centra en la naturaleza humana, no podemos ofrecer un recorrido completo de la historia intelectual. No obstante, para ayudar a que los lectores comprendan a Kant y las teorías posteriores, se introducen aquí una serie de esquemas o anotaciones sobre las principales aportaciones realizadas durante los siglos que hay entremedias.

La Edad Media: ¿qué papel desempeña la razón sobre la fe?

AGUSTÍN (354-430)

A comienzos del siglo IV, el emperador romano Constantino adoptó el cristianismo como religión oficial del Imperio. Con ello, el cristianismo experimentó una transición que va desde estar representado por una minoría perseguida hasta estar en el centro de la estructura de poder del Imperio Romano y, posteriormente, de la Europa medieval.

San Agustín se convertiría en el principal vínculo que conectase el mundo antiguo con el nuevo enfoque cristiano que había de dominar en Europa durante el siguiente milenio. San Agustín provenía del norte de África, que entonces formaba parte del Imperio Romano; aunque su madre era cristiana, él no lo fue en su juventud. Educado en la tradición romana de la retórica (discurso público), Agustín estudió ávidamente los escritos de los maniqueos (que mantenían la existencia de dos

poderes: el Bien y el Mal), y de los neo-platónicos. Tras haber contactado con los cristianos y estudiar la Biblia, Agustín se convirtió al cristianismo a lo largo de una prolongada batalla intelectual y moral vívidamente descrita en sus famosas *Confesiones.* Fue ordenado sacerdote y pronto se convirtió en obispo.

Los voluminosos escritos de Agustín son una síntesis de cristianismo e ideas platónicas (su conocimiento de Aristóteles era más bien escaso). Las intuiciones plotinianas de Dios como Fuente de todas las cosas y del potencial humano para la iluminación interna, fueron rápidamente integradas con la creencia hebrea en el Dios Creador, y con el evangelio cristiano de salvación. Para Agustín, el intelecto es un subordinado de la fe; en una famosa frase afirmó: «Creo para entender» queriendo decir con ello que la razón sola es incapaz de acceder a las verdades más importantes: para Agustín, el acto de la voluntad, o disposición de la persona, es crucial.

Agustín poseía un agudo sentido de la libre voluntad humana, pero más acusado aún era su sentido de la pecaminosidad humana. Sostenía que nada de lo que pudiéramos hacer podía reconciliarnos con Dios. Enfangados en el pecado original, somos incapaces de liberarnos por nosotros mismos. Solo es la acción libre de Dios, Su «gracia», lo que puede salvarnos: que alguien consiga salvarse (y está predestinado a ello por la voluntad o «elección» de Dios) mientras que otros no, no se debe a ningún mérito humano. Agustín defendió esta tesis en una famosa controversia con Pelagio (el primer pensador de las Islas Británicas que aparece en la historia), quien sostenía que nos salvamos mediante nuestro libre albedrío y la acción correcta. Un consejo de la Iglesia condenó a Pelagio como herético, aunque la relación entre libertad humana y gracia divina sigue siendo un problema crucial para la teología. De acuerdo con la postura conocida como «semi-pelagianismo», nuestro libre albedrío es una condición necesaria pero no suficiente para la

salvación, siendo la gracia divina la otra condición (pero, si elegimos lo correcto, ¿por qué se nos negaría Su gracia?).

El rígido sentido del pecado en el hombre que mantenía San Agustín, tal como se manifiesta en nuestros deseos corporales, ejerció también una funesta influencia en una buena parte de la subsiguiente cristiandad, que tiende a identificar el pecado con la sexualidad —o, al menos, a concentrar la atención sobre el sexo como ejemplificación primaria del pecado—. Y esta actitud quedó conectada con una marcada tendencia por parte de la Iglesia a devaluar a la mujer como elemento (supuestamente) más interesado por cuestiones corporales carentes de espiritualidad y a considerar el matrimonio como una segunda opción, siendo preferible el celibato. El propio San Agustín tuvo una concubina y un hijo antes de convertirse, pero después mantuvo la estricta idea de que las relaciones sexuales, aun dentro del matrimonio, son legítimas solo si tienen como objetivo la procreación.

Agustín tenía un acusado sentido de la historia y de la divina providencia. En su obra *La Ciudad de Dios,* introdujo la famosa distinción entre la Ciudad del Hombre (el orden temporal de la política y el poder humanos, representados en su propio tiempo por Roma) y la Ciudad de Dios (el ideal del destino humano en donde la voluntad de Dios es eventualmente realizada). La Iglesia cristiana ocupa una posición ambigua entre las dos: es una imperfecta institución humana que cambia y se desarrolla a lo largo del tiempo juntamente con una historia y una cultura seculares, aunque se supone que encarna y satisface la voluntad de Dios. San Agustín mantenía una creencia muy fuerte en la autoridad de la Iglesia y en la importancia de su unidad. Cuando emergió un peligro de división entre el catolicismo ortodoxo y los cristianos «donatistas» del norte de África, Agustín aprovechó su posición de obispo para lograr que los poderes civiles recurrieran al uso de la fuerza para domeñarles.

Tras la rápida conquista musulmana de Oriente Medio y del norte de África, tuvo lugar un gran florecimiento de la civilización islámica entre los siglos IX y XIII. Durante este periodo, la teología, filosofía, ciencia y medicina islámicas eran más avanzadas que las de la Europa medieval. Los estudiosos islámicos desarrollaron sistemas que trataban de conjugar la filosofía griega con la fe religiosa (igual que hicieron sus contemporáneos cristianos y judíos). Una influyente tradición de espiritualidad islámica **mística** se desarrolló por medio del movimiento sufí (que sigue existiendo hoy). Durante un tiempo se dio un provechoso contacto entre las civilizaciones rivales, y los escritos de Aristóteles que se habían perdido en Occidente fueron redescubiertos por estudiosos musulmanes a través de la escuela de traductores de Toledo, por aquel entonces en la frontera entre los mundos cristiano y musulmán.

El pensamiento islámico se parece al judaísmo antiguo y al cristianismo medieval en que presupone como premisa incuestionable la autoridad de una tradición religiosa basada en una supuesta revelación divina. Pero surgieron algunas diferencias debatidas con vehemencia (comparables a las que se dieron en los mundos judío y cristiano) sobre la relación entre razón y fe, y también entre la experiencia religiosa individual y la autoridad religiosa. En el siglo x, se ejecutó a Al-Hallaj por proclamar su creencia sufí en haber alcanzado la unión mística con Dios, lo cual se consideraba blasfemo. En los comienzos del siglo XI, Ibn Sina (*Avicena* en su versión latina) utilizó la sutil distinción de Aristóteles entre elementos activos y pasivos dentro de la mente humana para ofrecer una teoría de la «profecía» o revelación: se decía que Dios habla a través del divino intelecto activo y pasivo de Mahoma, mientras que el lado humano e imaginativo de la mente del profeta expresaba verdades religiosas

en términos de imágenes o metáforas. Semejante imaginería es necesaria para persuadir de las verdades religiosas a la mayoría de los seres humanos y empujarlos a la acción, aunque, según Avicena, los filósofos son capaces de interpretar las imágenes en términos de verdades espirituales superiores. Del mismo modo, Avicena expresa también sus dudas sobre la verdad literal de la resurrección de los cuerpos; así pues, también su ortodoxia islámica se vio cuestionada. (Hay algunos paralelismos con el pensamiento cristiano radical de tiempos recientes, incluyendo algunos de nuestros comentarios en el capítulo 6.)

Al-Ghazali (1058-1111) era un brillante académico que cambió su condición de profesor en Bagdad por la vida errante y ascética de un sufí. En un libro agresivamente titulado *La incoherencia de los filósofos,* criticó a los anteriores pensadores islámicos por haberse dejado influir abiertamente por las ideas griegas y abandonar la ortodoxia coránica. También aportó un sorprendente anticipo de la negación de la necesidad en la relación causa-efecto que más tarde habría de ofrecer Hume para criticar las teorías metafísicas sobre Dios. También defendió el recurso sufí a la experiencia religiosa en lugar de la argumentación filosófica.

En España, el filósofo Averroes (Ibn Rushd), nacido en Córdoba (1126-1198), volvió a tomar en sus manos la defensa de la filosofía argumentando que, puesto que el texto del Corán necesitaba a veces de una interpretación racional, y dado que los juristas tienden a disentir sobre cuestiones de derecho y de ética, los musulmanes no podían evitar el uso de la razón. Averroes escribió una réplica titulada *La incoherencia de la incoherencia* en la que denunciaba la inconsistencia de utilizar la razón para subvertir precisamente la confianza en la razón. De este modo, Averroes volvió a subordinar una vez más la teología a la filosofía.

Avicena y Averroes ejercieron una considerable influencia en el pensamiento medieval de Occidente. Durante los siglos XII y XIII tuvo lugar un fascinante debate *a trés* entre pensadores islámicos, judíos y cristianos. El filósofo judío Maimónides (1135-1204), escribió una famosa obra titulada *Guía de Perplejos* que leyó Tomás de Aquino. Pero esta edad de oro del multiculturalismo medieval en España no iba a durar: la intolerancia y el conflicto acabaron triunfando y tras la Reconquista de la península ibérica completada por la monarquía católica, los judíos y los musulmanes fueron obligados a marcharse.

Tomás de Aquino (1224-1274)

Como hemos visto, la mayoría de las obras de Aristóteles no estuvieron disponibles en Occidente hasta el siglo XII. Este hallazgo produjo una revolución en el pensamiento tardío occidental, por lo que algunas autoridades eclesiásticas conservadoras intentaron prohibir el estudio de Aristóteles. La magnífica sistematización cristiana realizada por Tomás de Aquino —expuesta en su *Summa Theologica*— estaba basada en la filosofía de Aristóteles, con los añadidos de la Biblia y los Padres de la Iglesia. La *Summa* es como una gigantesca catedral medieval, una enorme e impresionante estructura de excelsa aspiración religiosa, rebosante de intrincados detalles que hacen de ella un maravilloso objeto de fe y de adoración. Aunque controvertida en su tiempo, la *Summa* ha pasado a ser considerada desde entonces como la ortodoxia católica.

Santo Tomás hizo posible que los poderes naturales de la razón humana tuvieran un lugar legitimado, aunque restringido, en la defensa de la fe cristiana (algo que San Agustín y sus seguidores tardíos de finales de la Edad Media como San Buenaventura tendieron a negar). Santo Tomás mantuvo la posición

aristotélica (y **empirista**) de que todo el conocimiento humano parte de la percepción a través de los sentidos, pero añadió que tenemos que utilizar nuestro intelecto para reconocer los tipos de formas de las cosas y para obtener un conocimiento científico sistemático del mundo. Fundamentalmente, Tomás distinguía entre **teología racional** y **teología revelada**: en el primer caso, podemos servirnos de la mera razón humana para probar la *existencia* de Dios (mediante las famosas «cinco vías»); en el segundo, recibimos, a través de la **fe**, la revelación de la naturaleza de Dios a través de la Biblia y la Iglesia. La fe, cuando emerge, no es algo que esté sometido al control de nuestra voluntad; es más bien una especie de ciencia infusa transmitida por la gracia de Dios.

En lo que respecta a la naturaleza humana, Tomás se ajusta básicamente al análisis aristotélico de nuestra «alma racional», consistente en nuestras capacidades para la percepción, la concepción intelectual, el razonamiento teórico y la deliberación práctica que tienen por resultado el ejercicio de nuestra libre voluntad en la acción. Santo Tomás cristianiza la concepción aristotélica de la *eudaimonía* identificando nuestra constitución última como consistente en el conocimiento y el amor de Dios. Y suplementa las cuatro virtudes clásicas griegas de fortaleza, templanza, prudencia y justicia con las tres «virtudes teológicas» de la fe, la esperanza y la caridad (el amor divino) por la cual recibimos la divina iluminación o gracia.

Sobre la cuestión de la inmortalidad, Santo Tomás retuvo (con dudosa consistencia) un elemento del platonismo diciendo que aunque la resurrección comporta la recreación del ser humano como una *unión* de cuerpo y alma, el alma tiene una existencia separada entre la muerte y la resurrección. Esta explicación es un intento de resolver el problema del mantenimiento de la identidad durante ese periodo intermedio, pero al coste

de sugerir la cuestión del modo en que un alma desencarnada puede percibir o actuar.

La *Summa* de Tomás de Aquino es un *tour de force* de organización intelectual, conocimiento de las fuentes, claridad de lenguaje y argumentación racional. El recurso de Tomás de Aquino a la razón era, no obstante, limitado. La autoridad de la Iglesia católica era incuestionable para él en todos los temas de fe. Al igual que Agustín, Tomás estaba dispuesto a admitir el uso de la fuerza contra la disensión, pues llegó a escribir que los heréticos que utilizan su razón para producir perversiones en la fe cristiana deberían ser «expulsados del mundo mediante la muerte» (*Summa Theologica,* II-II, Q. 11, art. 3). Su majestuosa catedral intelectual fue construida para la gloria de Dios, pero también para reforzar la autoridad de la Iglesia, y en alguno de sus rincones más oscuros aún puede olfatearse un soplo ardiente. Santo Tomás no terminó del todo su gran construcción, pues en su último año de vida experimentó una visión mística que le hizo decir que todo lo que había escrito «le parecía ahora paja».

La Reforma: ¿dónde encontrar la autoridad para la fe?

El cristianismo fue el sistema dominante de creencias durante unos 1.500 años, desde la caída de Roma, pasando por la «edad oscura» y el periodo medieval, hasta la edad moderna. A pesar de sus corrientes seculares, sigue siendo influyente en la Europa y América del siglo XXI, así como en otros lugares del globo. Los Papas de la Iglesia católica retuvieron en Roma su centro de poder, aunque tras el cisma de 1054 la versión ortodoxa oriental del cristianismo se declaró independiente instalándose en el centro del Imperio Bizantino de Constantinopla hasta la caída de esta ciudad en manos de los árabes turcos musulmanes en 1453.

Cuatro movimientos sucesivos de mundial importancia histórica se desarrollaron a partir de los comienzos de la Europa moderna: el **Renacimiento**, la **Reforma**, el despegue de la ciencia, y la **Ilustración**. En el Renacimiento de los siglos XV y XVI, se dedicó una nueva atención a la literatura, a las artes y a la filosofía del mundo antiguo; todas ellas ejercieron a su vez una renovada influencia en el pensamiento occidental. La sabiduría de los antiguos fue ahora examinada directamente y no a través del prisma del cristianismo medieval. Como resultado de ello se registró una tendencia hacia la filosofía humanista concentrada en la naturaleza humana más que en la metafísica o en la teología (p. ej. en Pico della Mirandola y en Erasmo).

El comienzo de la Reforma religiosa se sitúa generalmente en el momento en que Martín Lutero (1483-1546) clavó sus noventa y seis controvertidas tesis teológicas en la puerta de la iglesia de Wittenberg, Alemania, el 1 de noviembre de 1517. Pero ya se habían dado voces reformistas en la Europa de la alta Edad Media, como la de John Wycliffe en la Inglaterra del siglo XIV. Había mucho poder en juego, y la disensión se suprimía a veces de forma violenta: Juan Huss, seguidor de Wycliffe, fue quemado en la hoguera en Bohemia. El propio Lutero era un teólogo excelentemente formado en la tradición católica, pero comenzó a cuestionar algunas de las ideas y de las prácticas del papado italiano. Se opuso con vehemencia a que la Iglesia vendiera «indulgencias», mediante las cuales se hacía creer a la gente que podía *comprar* el perdón de Dios y un lugar en el cielo contribuyendo a los suntuosos proyectos del papado. El tema principal de la teología de Lutero era la doctrina de la **justificación** o la salvación por la fe individual, por la gracia que Dios libremente da, sin mediación de la autoridad eclesiástica (y sin recurso a la razón tampoco —es notorio que Lutero condenó a la razón tachándola de «ramera»—).

Lutero era también en cierta medida un nacionalista alemán que reaccionaba frente al poder de Roma. Tradujo la Biblia al alemán y escribió sus controvertidas obras en un lenguaje ingenioso y conciso que mucha gente podía entender directamente, y la nueva tecnología de la imprenta le permitió una amplia distribución. El movimiento de reforma religiosa se difundió rápidamente por todo el norte de Europa, y la unidad de la Iglesia católica occidental quedó hecha añicos. En su lugar se fue decantando toda una serie de iglesias y movimientos protestantes que apelaban a la Biblia y a la experiencia religiosa individual más que a la tradición de la Iglesia Católica. Las traducciones de la Biblia a las lenguas que hablaba el pueblo se convirtieron en un elemento crucial en este nuevo tipo de espiritualidad. Antes de la Reforma, solo el clero y los teólogos que pudieran leer latín o griego tenían acceso a la Biblia. Algunos de los primeros traductores, como es el caso de William Tyndale, fueron quemados por orden de las autoridades eclesiásticas, que veían amenazado su poder si todo el mundo podía leer e interpretar los textos sagrados.

El recurso a las Escrituras se convirtió en la fuente fundamental de autoridad para los protestantes, en especial para las iglesias calvinistas que seguían a Juan Calvino (1509-1564). Calvino había resumido su teología en *La institución de la religión cristiana*. Un Estado teocrático calvinista (gobernado por la autoridad religiosa) se estableció en Ginebra, Suiza. El calvinismo se propagó también por Escocia, Inglaterra a través del movimiento puritano y por América a través de los primeros colonos. En estos círculos se desarrolló la doctrina de la infalibilidad de la Biblia en tanto que palabra de Dios revelada, pero la cuestión de quién está en posesión de la *interpretación* correcta surge siempre que hay una discrepancia. Las sectas más radicales, como los anabaptistas en el continente y los cuáqueros en Inglaterra, si bien muy influidas por el Nuevo Testamento, re-

currían a «la Luz interna» de la revelación de Dios en el corazón o en la mente del individuo, haciendo recaer la mayor importancia sobre la experiencia religiosa individual.

Las discrepancias religiosas desembocaron a menudo en conflictos violentos. Hubo varias guerras de religión en la Europa moderna, a menudo entre católicos y protestantes, pero también entre sectas protestantes que rivalizaban entre sí. Lutero llamó a los gobernantes alemanes a suprimir mediante la sangre a los anabaptistas. A los hugonotes (protestantes franceses) se los veía como traidores al Estado católico francés y fueron masacrados y expulsados. Tras la guerra civil inglesa de mediados del siglo XVII, se restauraron la monarquía y la Iglesia Anglicana, y todo aquel que sostuviera ideas religiosas alternativas fue perseguido durante un tiempo. De manera gradual, tras estas dolorosas experiencias, los pueblos europeos comenzaron a aceptar que las diferentes religiones pudieran ser aceptadas en el mismo país. La constitución americana de 1776 consagró la separación entre Iglesia y Estado.

El ascenso de la ciencia: ¿cómo se aplica el método científico a los seres humanos?

La ciencia física moderna surgió en el siglo XVII. La combinación del método experimental con la teoría matemática sistemática quedó ejemplificada en la obra de Galileo y de Newton. El éxito explicativo del sistema newtoniano demostró hasta qué punto el nuevo conocimiento sobre el mundo, tanto en la tierra como en los cielos, podía quedar sólidamente establecido sobre la base de leyes matemáticas de la naturaleza y una observación cuidadosamente controlada. El recurso a las autoridades tradicionales como Aristóteles, la Biblia y la Iglesia en cuestiones concretas sobre el comportamiento de los hechos físicos había dejado de ser útil. El intento por parte de la Iglesia católica de preservar la astronomía pre-copernicana, centrada

en la tierra, contra los descubrimientos de Galileo fue un último intento de defender lo indefendible.

La cuestión más difícil (aún sin resolver en el día de hoy) fue hasta qué punto el método científico admitía ser aplicado a los *seres humanos*. Ante esta cuestión podría haber al parecer dos respuestas posibles asociadas con las metafísicas rivales del **materialismo** o el **dualismo**: o bien nos contemplamos como cuerpos vivos compuestos del mismo tipo de material que ha configurado al resto del universo, y sujetos a las mismas leyes físicas (asumidas como deterministas hasta el descubrimiento de la mecánica cuántica en el siglo XX), o vemos al hombre como una combinación de cuerpo y alma, donde se contempla a esta última como algo inmaterial, no sujeto a las leyes de la ciencia física, y por tanto susceptible de ser racional y de poseer una voluntad libre. Hobbes y Descartes son sendos defensores de estas ideas metafísicas, que siguen dominando hoy nuestro panorama intelectual. No obstante, como veremos, Spinoza sugirió una tercera vía.

Hobbes (1588-1679)

El filósofo inglés Thomas Hobbes publicó su obra más famosa, *Leviathan,* en 1651, durante el periodo de la guerra civil inglesa. Hobbes es uno de los clásicos en filosofía política, aunque sus conclusiones sociales están derivadas de premisas relativas a la naturaleza individual del hombre. Rechazó absolutamente el dualismo (al igual que el aristotelismo medieval) y sostuvo que la noción misma del alma como sustancia incorpórea es auto-contradictoria. En lugar de esto, Hobbes se adhirió a un materialismo metafísico no comprometido relativo a la naturaleza humana, que consideraba la vida como un movimiento de los miembros, la sensación como un movimiento dentro de los

órganos del cuerpo, y el deseo como una serie de estados del cuerpo que causan el movimiento corporal. La filosofía de Hobbes es una de las primeras en exponer un **naturalismo** sistemático, proponiendo usar los métodos de las ciencias físicas para explicar la naturaleza y las sociedades humanas.

Esta concepción de la vida alimentó en Hobbes la idea del hombre como un ser intrínsecamente egoísta —los deseos de cada persona solo se mueven en torno a su propia supervivencia y reproducción—. Cuidamos de nuestra familia próxima como parte de la reproducción humana, pero nos preocupan poco o nada los demás (con lo cual estaba anticipando una versión tosca del darwinismo que veremos en el capítulo 12). Los seres humanos tienen que competir constantemente entre sí por los recursos (alimentos, tierras, vivienda, materiales de abrigo, vestido, etc.). Si no existieran ninguna autoridad ni Estado viviríamos constantemente bajo el temor del robo y la violencia. Empleando la expresión más citada de Hobbes, la vida humana en «el estado de naturaleza» es «solitaria, pobre, repugnante, bruta y breve». Hay así, por tanto, una desesperada necesidad de una autoridad con un monopolio eficaz del uso de la fuerza. Así pues, su propio interés egoísta le aconseja a cada persona que renuncie a una cierta libertad individual en favor de la seguridad y que reconozca que la autoridad de cualquier poder es lo suficientemente fuerte para implantar el imperio de la ley (la ley del poder dominante).

La explicación de la naturaleza humana de Hobbes es implícitamente atea. Esto es algo que no habría podido decir abiertamente en el siglo XVII, y por ello sigue apareciendo en sus escritos el nombre de Dios. Pero, con seguridad, este detalle no es esencial para su argumento, en donde en ningún momento hay necesidad de recurrir a la creación divina, ni a su propósito, redención o juicio. En aras de la paz, Hobbes quería subordinar todas las Iglesias a la autoridad del Estado.

Este es un buen lugar para recordar que las expresiones «estado de naturaleza» y «naturaleza humana» son extremadamente ambiguas, como ya hemos señalado en la introducción. Lo que algunos pensadores modernos, como Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jaques Rousseau, tendían a querer decir con «naturaleza» es la supuesta naturaleza de los seres humanos antes de la existencia de las sociedades organizadas. Pero sobran razones para creer que los seres humanos (y nuestros ancestros prehumanos) fueron siempre criaturas altamente sociales, y que la idea de que los individuos se juntaron para formar una sociedad mediante un contrato social es un mito (o una herramienta intelectual para justificar la autoridad política).

Descartes (1596-1650)

El francés René Descartes fue una figura central en la revolución científica del siglo XVII, pues contribuyó al desarrollo de la matemática, la física, la fisiología y la filosofía. Su obra científica ha sido superada desde hace tiempo, pero sus escritos filosóficos continúan en el canon, ya que contienen concepciones y argumentos fundamentales que todo filósofo ha de plantearse.

Lo que más nos importa aquí de Descartes es su explicación dualista de la naturaleza humana como un compuesto de cuerpo y alma —dos sustancias distintas aunque interactivas, cada una de las cuales puede existir sin la otra—. En este punto, Descartes sigue una larga tradición (que incluye a Platón), pero él añade un nuevo comentario sobre la distinción y aporta nuevos argumentos en su favor a partir de la naturaleza de la consciencia. Según Descartes, el cuerpo ocupa espacio y está sujeto a las leyes de la naturaleza que estudia la ciencia, pero carece de propiedades mentales. Es la mente o el alma lo que piensa, siente,

percibe y decide (utilizando con ello la libre voluntad). El alma es incorpórea; es decir, no está compuesta de materia; no ocupa espacio (aunque está en el tiempo), no se deja analizar por los métodos de la ciencia física, y puede sobrevivir a la muerte del cuerpo, trasladando a una vida futura la identidad de la persona. Descartes pudo distinguir así claramente entre los seres humanos, que poseen almas inmateriales, y los animales, que según él carecen de consciencia.

En el *Discurso del Método* introdujo Descartes, en forma semi-autobiográfica, una exposición preliminar de sus ideas. Expresado más cuidadosamente en las *Meditaciones,* su principal argumento en favor del dualismo parte de la reflexión de que cualquiera que sea la cosa de la que uno pueda dudar (en el estado inicial del argumento, Descartes estaba preparado para poner en entredicho todas sus creencias anteriores), es imposible dudar de la propia existencia como un ser consciente —aunque (según él) uno *puede* dudar de que tenga un cuerpo—. Descartes utilizó la razón de una manera reflexiva e introspectiva para probar la incorporeidad del alma, y luego argumentó (de forma más bien cuestionable) en pro de la existencia de Dios a partir de las ideas albergadas en nuestras mentes.

En la Parte V del *Discurso* presenta, sin embargo, Descartes un argumento empírico diferente en favor del dualismo como hipótesis que explica mejor la conducta observada en el hombre y en los animales. El razonamiento dice que hay una distinción de tipo más que de grado entre las facultades mentales humanas y las de los animales, eligiendo el lenguaje humano como componente distintivo de la racionalidad del hombre. Es esta clase de racionalismo con base empírica (la afirmación de que hay ciertas capacidades mentales innatas que son algo peculiar de la especie humana) lo que Noam Chomsky ha renovado en el siglo XX (véase cap. 12). Tras haber bifurcado así la naturaleza humana en dos ámbitos metafísicos diferentes, Des-

cartes (al igual que muchos otros) pensó que podía aplicar el método científico a la porción física para poder estudiar nuestros cuerpos en anatomía y fisiología mientras seguía siendo un católico ortodoxo que creía en un Dios infinito e inmaterial y en un alma inmortal con voluntad libre.

Spinoza (1632-1677)

Baruch de Spinoza vivió en Ámsterdam, Holanda, y era descendiente de judíos expulsados de Portugal tras la reconquista cristiana de la península ibérica en el siglo xv. Spinoza trató de encontrar un compromiso entre las rígidas alternativas de dualismo y materialismo. En su principal obra, la *Ética* (que contiene más metafísica que ética) identifica a Dios con la totalidad de la naturaleza. De este modo retiene algo del habla reverencial de «Dios o Naturaleza» aunque no la concepción bíblica de Dios como Creador de la totalidad de la naturaleza. La postura de Spinoza es el **panteísmo**, no el teísmo ortodoxo, y por ello se le ridiculizó como un abominable ateo. Spinoza presentó sus argumentos de una forma cuasi-matemática, mediante teoremas numerados, pruebas y corolarios, si bien su contenido es filosófico. Su aparato técnico de sustancias, atributos y esencias es difícil de entender, pero tiene una interesante descendencia intelectual en la filosofía de la mente del siglo xx.

Sobre la cuestión de la naturaleza humana, Spinoza mantiene la interesante teoría de que materia y mente no son dos sustancias separadas, tal y como sostenía Descartes, sino dos atributos de una subyacente realidad compleja. En realidad, para Spinoza hay en último término una única sustancia en el sentido en el que emplea el término, a saber, la totalidad de la naturaleza, a lo que denomina «Dios». Este **dualismo de atributos**, que no de sustancias, se conoce también como «la teoría de la

mente del doble aspecto». De acuerdo con una versión moderna de la misma, los acontecimientos mentales pueden identificarse con los acontecimientos cerebrales: hay dos conjuntos diferentes de conceptos o propiedades (mentales, en términos de los contenidos proposicionales de los pensamientos; y físicos, en términos neurofisiológicos), pero se aplican al mismo conjunto de eventos. Esto puede vincularse con la concepción de Aristóteles (capítulo 5) según la cual la mente es lo que *hace* el cerebro en funcionamiento.

Spinoza ofrece una filosofía de vida más personal hacia el final de la Ética, distinguiendo tres estadios de progreso mental: la mera percepción sensorial, el conocimiento científico y el estado místico al que llamaba «bendición» o «el amor intelectual de Dios» en el que uno ve todo a la luz de la eternidad. Sin embargo, sus ideas sobre la interpretación bíblica, campo en el que fue un precursor de las aproximaciones históricas modernas, fueron condenadas como heréticas por su comunidad judía, y se le expulsó de la sinagoga. Hay un patrón que se repite a lo largo de los siglos de filósofos que se buscan serios problemas con las autoridades religiosas, desde Sócrates en la Grecia antigua o Avicena en el islam medieval hasta Spinoza, Rousseau o Kant, como veremos.

La Ilustración: ¿puede la ciencia ser nuestra guía en la vida?

A partir de mediados del siglo XVII en adelante, a medida que el método científico se iba haciendo ampliamente aceptado como el único modo de adquirir conocimiento sobre el mundo material, se planteaba más y más la cuestión de aplicar los métodos de la ciencia a los seres humanos. En el movimiento europeo de ideas llamado «Ilustración», centrado en el siglo XVIII, emergió la esperanza de que el método científico no solo nos aportara el conocimiento de la naturaleza humana, sino que también pudiera capacitarnos para mejorar nuestra humana

condición. La **Ilustración** puede ser descrita de manera sumaria como la creencia en el poder de la razón para mejorar la vida del hombre (sus defensores dirían que esta creencia está justificada por el éxito que ha tenido la ciencia hasta el momento, pero sus detractores dirían que es una *fe* no demostrada —o indemostrable— en el poder de la ciencia para explicarlo todo). Se pensaba que la razón —bajo la forma de método científico aplicado al beneficio de los individuos humanos (p. ej., en medicina y en educación) y a la reforma de la sociedad humana (en economía y en política)— podía conducir a un progreso humano hasta entonces no imaginado. En sus versiones más extremas, esta expectativa se convirtió en la afirmación de que la ciencia podía reemplazar a *todas* las otras guías de la vida, como la religión, la moralidad, la autoridad de los monarcas y aristócratas, y la tradición social.

La Ilustración tomó formas distintas en los rivales Estados-nación de Inglaterra y Francia. En Gran Bretaña, que había experimentado la dolorosa experiencia de una guerra civil en el siglo XVII, tuvo lugar una paulatina evolución y una reforma gradual de la sociedad; en Francia, en donde aún prevalecía la monarquía absoluta, la presión iba en aumento hasta el violento estallido de la revolución de 1789.

El empirismo y el materialismo eran ya evidentes en Hobbes. John Locke les dio un nuevo impulso con su explicación del origen de todas nuestras ideas en la experiencia en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). Aunque defendía el dualismo y el teísmo, Locke recurría a la razón y a la experiencia más que a la religión revelada. Su pensamiento político derivó en la necesidad del Gobierno (y de las limitaciones de su poder) a partir de las necesidades y derechos (especialmente el de propiedad) del individuo. El pensamiento de Locke influyó enormemente en la redacción de la nueva constitución norteamericana.

El filósofo escocés David Hume fue una de las figuras seminales de la Ilustración. Su obra magna en tres volúmenes, el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740) fue milagrosamente escrita a los veinte años; más tarde preparó unas exposiciones populares de sus principales ideas en sus dos *Investigaciones* y continuó escribiendo sobre una serie de tópicos como la religión, la política y la historia, al igual que sobre filosofía.

Hume aplica el empirismo de manera mucho más rigurosa que nunca: mantiene que todos los conceptos están derivados de la experiencia y que todo conocimiento acerca del mundo (incluyendo el de la naturaleza humana) ha de estar basado en la experiencia. La razón pura puede probar resultados exclusivamente sobre «relaciones de ideas» en lógica y en matemática (en lo que ahora se denomina «proposiciones analíticas»); mas es incapaz de producir ningún tipo de verdad metafísica acerca del mundo. Su *Tratado* está significativamente subtitulado «Un intento de introducir el método experimental de razonamiento en temas morales» («experimental» tiene aquí el significado de experiencial o empírico). El *Tratado* de Hume fue uno de los primeros intentos de teoría científica de la naturaleza humana; sin embargo, no consiste enteramente en una serie de verdades empíricas y sigue siendo más una obra de filosofía que de psicología.

Hume establece como premisa empirista fundamental que todas las ideas derivan de las impresiones, tanto si provienen de los sentidos como de la «reflexión» (es decir, de la conciencia introspectiva de los propios estados de la mente). Y sostiene además que no tenemos ninguna idea de sustancia fuera de la de una especie de haz o ramillete de cualidades perceptibles (en esta cuestión, Hume se vio anticipado por el filósofo irlandés Berkeley, quien negaba que pudiéramos *entender* nunca la no-

ción de una sustancia material existente fuera de la mente). No obstante, Hume va más lejos que Berkeley al sostener que no poseemos la menor noción coherente del *alma* o sustancia mental; de lo único que somos conscientes es de una sucesión de estados mentales dentro de nosotros mismos, pero no tenemos la menor idea previa de un «yo» o ego continuos. También es muy conocida su argumentación que sostiene que no tenemos una noción de causación («conexión necesaria») excepto como una sucesión temporal repetida de tipos de acontecimientos. Según Hume, no hay ninguna razón convincente para esperar que las correlaciones que hemos observado sigan produciéndose; se trata únicamente de que nuestra naturaleza humana instintiva y no racional (que en este aspecto se parece a la mentalidad animal) tiende a esperar que el futuro se parezca al pasado.

Hay una tendencia escéptica en los fundamentos de la filosofía de Hume, ya que concluye que nuestras creencias más fundamentales no pueden probarse apelando a la razón, sino que se deben solo a nuestras disposiciones innatas. Mas cuando se trata de cuestiones prácticas, muestra más sentido común y se torna más humano, precavido e, incluso, conservador, apelando a los hechos empíricos bien sabidos (o que él consideraba tales) sobre la naturaleza humana, y que el sentido común, la historia y la antropología ponen de manifiesto. Hume dio una explicación esencialmente humanista de la ética y la política en términos de nuestras tendencias tanto a la benevolencia como al egoísmo, nuestra propensión a las emociones y nuestra capacidad para moderarlas mediante el pensamiento. Hume muestra una inclinación a promover un desarrollo gradual y progresivo de la sociedad humana.

En toda esta actividad, Hume no apeló nunca a conceptos teológicos. Fue uno de los primeros en intentar ofrecer una explicación científica y social de la creencia religiosa en su *Histo-*

ria natural de la religión. Examinó críticamente los argumentos tradicionales en favor de la existencia de Dios, en especial el argumento del designio en sus *Diálogos sobre la religión natural,* mas estos eran demasiado polémicos para ser publicados en vida. En sus años de madurez, Hume gozó de fama como figura central de la Ilustración escocesa junto con Adam Smith y Thomas Reid. No obstante, su reputación de ateo le impidió ser contratado para desempeñar la Cátedra de Filosofía en Edimburgo que tanto se merecía. Murió en calma filosófica, sin ninguna expectativa de una vida después de la muerte.

Rousseau (1712-1778)

En el siglo XVIII emergía en Francia un grupo de pensadores ilustrados radicales que pusieron toda su fe en la aplicación de la razón a los asuntos humanos. Entre estos autodenominados *philosophes* estaban Voltaire, Diderot, d'Alembert, Rousseau y Condorcet. Bajo el sistema de monarquía absoluta prevaleciente en Francia, con privilegios para la aristocracia, y catolicismo atrincherado, esta postura era altamente subversiva. Voltaire era **deísta** (creyente en un Dios que creó el universo pero no intervino en él a partir de entonces), mientras que otros eran abiertamente ateos, algo unevo en el pensamiento europeo. Algunos eran también materialistas, como el Barón D'Holbach y La Mettrie, quien en *El hombre máquina* sostuvo que los seres humanos son máquinas biológicas hechas única y exclusivamente de materia. La mayor parte de estos filósofos conservaba una fe un tanto ingenua en el poder de la razón humana para reformar los asuntos de los hombres, una fe que habría de ser severamente juzgada por las violentas consecuencias de la Revolución francesa.

Jean-Jacques Rousseau, nacido en la ciudad-Estado de Ginebra en Suiza, fue uno de los pensadores más influyentes de la Ilustración, mas era una figura atípica y excéntrica, especialmente en su énfasis sobre el sentimiento y la razón. En su *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* (1775) defiende la bondad básica de la naturaleza humana. Rousseau ofrece en esta obra una historia altamente especulativa sobre la emergencia de la sociedad humana a partir de sus orígenes primitivos, pretendiendo mostrar hasta qué punto lo que ahora llamamos «civilización» había destruido la felicidad natural del pueblo, su libertad y su moralidad, favoreciendo en cambio el desarrollo de desigualdades injustas y no naturales.

En su tratado sobre la educación titulado *Emilio* (1762), presenta Rousseau su visión idealista de la bondad de la naturaleza humana y su imposible ideal del modo de educar a un chico (desde la infancia hasta la madurez y el matrimonio) por un tutor supersabio y supercontrolador. A pesar de la impracticabilidad de este esquema (que proponía un hombre que envió a todos sus hijos ilegítimos a orfanatos), Rousseau desarrolló varias observaciones sobre el desarrollo de los niños que han sido influyentes. Insistió en que los niños no son adultos en miniatura y no deben ser tratados como tales: su educación tendría que ser adaptada a su estadio mental. Y su prescripción es básicamente que a todo individuo se le debe facilitar el desarrollo de su propia naturaleza buena de manera innata y no corrompida aún por una sociedad especialmente rica, urbana, y moldeable que para Rousseau era decididamente corrupta. En una de sus típicamente exageradas frases, escribió que «las instituciones humanas son una aglomeración de locura y contradicción».

Rousseau escribe con una elocuencia que muchos han encontrado muy persuasiva, y su influencia sigue estando presente entre nosotros en la extendida presuposición de que lo que es «natural» debe ser bueno. «¡Oh, hombre!», escribió, «vive tu

propia vida y ya no serás desgraciado. Cíñete al lugar que te corresponde en la naturaleza y nada podrá separarte de ella». Esto puede sonar atractivo; pero ¿qué ha de entenderse que *es* «la propia vida» y «el lugar que le corresponde al hombre en la naturaleza»? Mas Rousseau no parece reconocer, sin embargo, nuestra naturaleza de seres caídos: el hecho de que el egoísmo, la rivalidad, la irascibilidad, la agresión y la estupidez parecen ser también muy naturales en los seres humanos (inclusive en los muy jóvenes). Y pese a todo su progresismo, Rousseau es extremadamente retrógrado en su tratamiento de las jóvenes y las mujeres como subordinadas al sexo masculino (véase la última sección del *Emilio).*

En esa sección, titulada «Profesión de fe del vicario de Saboya», expresa Rousseau su actitud hacia la religión defendiendo su creencia en una concepción deísta de Dios y en un alma inmaterial dotada de una voluntad libre. Pero también expone su escepticismo ante todas las afirmaciones de una religión revelada defendidas por las autoridades religiosas, y se decanta por una fe ingenua en la infalibilidad de la conciencia de cada persona como guía para el bien y para el mal. Por esta razón, Rousseau fue condenado tanto por el catolicismo francés como por el calvinismo de Ginebra; y apenas pudo escapar de la prisión para vivir en el exilio durante el resto de su vida. Aunque pudo encontrar un camino intermedio entre la irreligiosidad de los *philosophes* franceses y la autoritaria religión cristiana, Rousseu no satisfizo a ninguna de las dos. Pero su insistencia en que «la verdadera adoración se encuentra en el corazón» iba a influir sobre muchas personas, incluyendo a Kant. Y su énfasis sobre la importancia del sentimiento humano fue precursora del movimiento romántico que habría de imponerse sobre la Ilustración en el siglo XIX.

PALABRAS CLAVE

deísmo, dualismo, dualismo de los atributos, empirismo, fe, gracia, Ilustración, justificación, materialismo, misticismo, naturalismo, panteísmo, Reforma, Renacimiento, teología racional, teología revelada.

Capítulo 8

Kant: razones y causas, historia y religión

Vida y obra

Junto a Platón y Aristóteles, Immanuel Kant (1724-1804) es generalmente reconocido como uno de los tres mayores filósofos de todos los tiempos. Pasó toda su vida en la pequeña ciudad prusiana de Königsberg (rebautizada como Kaliningrado en 1946, un enclave ruso en el mar báltico).

Según era habitual en su época (y en una buena parte del pensamiento occidental), Kant experimentó la doble influencia del cristianismo y de la ciencia y trató de combinarlas. La herencia cristiana incluye las concepciones de Dios como un Ser omnisciente, omnipotente, y benevolente, y de un alma humana inmortal dotada de voluntad libre y de un fuerte sentido de la moralidad. Pero se dio también en Kant la influencia más específica del protestantismo: el pietismo de sus padres. El pietismo era un movimiento radical dentro del luteranismo que subrayaba la devoción personal y el derecho a vivir por encima de dogmas, credos y rituales. Aunque Kant rechazó la exclusividad del fervor evangélico del pietismo, una parte de su *ethos* aparece en su visión de la ética y la religión.

En lo que a la ciencia se refiere, Kant vivió un siglo después de la revolución científica a la que Galileo dio comienzo. Dominaba los fundamentos de la física matemática de Newton a la que consideraba como paradigma de la ciencia natural. Por su parte, siendo joven, él mismo contribuyó al desarrollo de la ciencia cuando expuso la primera explicación de la constitu-

ción del sistema solar mediante la formación de los planetas a través de la acumulación de nubes y polvo. A finales del siglo XVIII estaba ya en curso la segunda fase del moderno desarrollo científico, la revolución química, y Kant utilizó ejemplos de ella para ilustrar su propia filosofía. Se anticipó a la revolución darwiniana en biología, por ello lo que Kant dijo acerca de la **teleología** (intención o propósito en la naturaleza) tuvo que ser reformulado a la luz de la teoría de la evolución por selección natural.

Kant había recibido también una sólida y bien fundamentada educación humanística, que abarcaba la filosofía y la literatura clásicas, al igual que la filosofía, la teología y la teoría política europeas. Había sido educado en la tradición **racionalista** alemana inspirada principalmente en Leibniz (1646-1716), quien creía que la razón pura podía probar algunas sorprendentes afirmaciones **metafísicas**; por ejemplo, que Dios existe y ordena todas las cosas para lo mejor y que todas las cosas están formadas por la agrupación de una especie de mentes elementales llamadas «mónadas». Los primeros escritos («precríticos») de Kant se movían entre las influencias competitivas del racionalismo metafísico y la ciencia empírica; pero más adelante conoció el empirismo radical de Hume, y en sus obras de madurez, a partir de 1781, logró una síntesis sorprendentemente original de racionalismo y empirismo.

Kant fue seguramente el pensador más profundo de la Ilustración. Creía sin duda en el potencial de la razón humana para mejorar la condición del hombre (aplicando aquí el término «razón» con un significado amplio a la ciencia, la filosofía, la ética, la política y la religión). Un filósofo que ejerció una profunda impresión en el pensamiento de Kant fue Rousseau, el inconformista de la Ilustración francesa (véase el Interludio histórico precedente). Algunas de las ideas de Rousseau sobre la naturaleza humana, la cultura, la educación y la historia, la im-

portancia de los sentimientos morales y la debilidad de la teología fueron transformados por Kant en su propia filosofía.

Las obras maduras de su filosofía «crítica» fueron publicadas en las décadas finales del siglo XVIII, siendo sus escritos más importantes la *Crítica de la razón pura* (1781), la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), la *Crítica de la razón práctica* (1788), la *Crítica del juicio* (1790), *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y la *Metafísica de la moral* (1797). (Las referencias a la primera *Crítica* utilizan la numeración de página A y B de las ediciones primera y segunda; las referencias al resto son al volumen y página de la edición de la Academia de Prusia de las obras de Kant.) El pensamiento y los escritos de Kant son especialmente abstractos y están sembrados de términos técnicos que él mismo acuña, pero el lector capta la sensación de que está tratando asuntos profundos de forma muy sistemática. No obstante, Kant escribió también algunos ensayos breves para un público educado sobre temas como «¿Qué es la Ilustración?», «Idea para una historia universal en clave cosmopolita» y «La paz perpetua». No pretendía ser solo un filósofo académico, sino también un pensador progresista e influyente, si bien en varios de sus textos populares dio voz a ideas lamentablemente racistas y sexistas que eran comunes en su época.

Kant expresó repetidamente su fe en el uso libre y democrático de la razón para examinar cualquier cosa por muy tradicional, reputada o sagrada que esta fuera: un razonamiento así debería apelar solamente al asentimiento no forzado de todo el que estuviera capacitado para un juicio racional. Kant sostenía que los únicos límites de la razón humana son aquellos que nosotros mismos descubrimos cuando examinamos las pretensiones y limitaciones de la razón misma: así pues, la razón humana puede proporcionar su propia autodisciplina mediante una reflexión filosófica. La palabra «**crítica**» significa en este contex-

to investigación auto-consciente sobre los poderes y limitaciones de la mente humana. Kant aplica este método crítico a la ciencia y a la metafísica, a las decisiones sobre lo que hay que hacer, a los juicios sobre la belleza, el propósito, y la religión.

En sus años de vejez, cuando su reputación internacional estaba bien asegurada, Kant tuvo algunos problemas con el Gobierno prusiano. Durante la mayor parte de su vida se había beneficiado del mandato comparativamente liberal de Federico el Grande, pero tras la muerte del monarca un régimen más reaccionario se hizo cargo del poder. Los censores detectaron una tendencia poco ortodoxa en *La religión dentro de los límites de la mera razón* y le prohibieron toda publicación sobre este tema. No era cuestión de volver a beber la cicuta, como Sócrates (véase cap. 4), pero no deja de ser interesante señalar que fue una supuesta subversión de la aprobada religión del Estado lo que provocó el conflicto de los dos filósofos con sus respectivos gobernantes (aún siguen dándose ocasiones en las que pueden ocurrir tales cosas). La respuesta de Kant fue astuta y muy valiente: prometió obedecer, pero expresó de tal manera su promesa que quedaba obligado a cumplirla solo en vida del nuevo rey, a quien consiguió sobrevivir, volviendo, por tanto, a publicar.

Metafísica, epistemología y los límites del conocimiento humano

Es necesario explicar una parte de la terminología técnica de Kant. Algunas proposiciones son verdaderas meramente en virtud del significado de los términos que contienen. Kant llamó a estas proposiciones **analíticas**, y a todas las demás proposiciones **sintéticas**. Ejemplos de verdades analíticas son: «Las vulpejas son zorros hembra» y «Si todo el mundo es mortal, entonces nadie es inmortal». (No todas las proposiciones analí-

ticas son verdaderas de un modo *obvio*. Por ejemplo, una extensa oración a la que tengamos que prestar cierta atención antes de poder «ver» su condición analítica.) Saber algo ***a priori*** es saberlo sin apelar a la experiencia perceptiva (a la que Kant llamada *Anschauung,* término tradicionalmente traducido como **intuición**; también denominó «intuición interna» a la consciencia introspectiva que uno tiene de su propio estado mental). Saber algo ***a posteriori*** es saberlo sobre la base de la experiencia, y una **proposición empírica** es aquella que necesita justificarse de este mismo modo. Nuestro conocimiento de una verdad analítica es *a priori* cuando simplemente «vemos» (con nuestra mente, no con nuestros ojos) que debe ser verdadera. Pero es crucial el hecho de que Kant también sostuvo que tenemos un conocimiento *a priori* de algunas verdades sintéticas (no analíticas). Y también aplicó la distinción *a priori / a posteriori* a los conceptos. Los empiristas como Locke, Berkeley y Hume negaban que hubiera ningún concepto *a priori* (lo que llamaban «ideas innatas»); los racionalistas como Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant sostenían que sí los hay (en varios sentidos que requieren un mayor comentario).

En la primera mitad de la *Crítica de la razón pura* (la Estética y la Analítica), expone Kant su detallada teoría de (1) las formas de intuición (es decir, nuestros modos fundamentales de percibir las cosas en el espacio y en el tiempo), (2) las doce «categorías» (por ejemplo, los conceptos *a priori,* incluyendo la sustancia y la causación), y (3) algunos principios sintéticos *a priori* respecto de la aplicación de las categorías. Así, tenemos tres tipos de conocimiento: la gran mayoría es *a posteriori,* justificado por la experiencia, lo que incluye la geografía, la historia y las ciencias. Una pequeña parte de conocimiento (el de la lógica y el lenguaje) es analítico, demostrable mediante el puro razonamiento y las definiciones. Pero, de manera controvertida, Kant

afirmó que también tenemos un conocimiento que es sintético y *a priori*.

Según Kant, las verdades matemáticas (de modo más plausible en la geometría euclidiana, en donde se recurre a diagramas) son sintéticas y *a priori*. Muchos filósofos han estado de acuerdo con Hume en considerar que las matemáticas son analíticas. Pero Kant sostuvo que determinadas afirmaciones sobre la estructura general de nuestra experiencia del mundo tienen un estatus sintético y *a priori*. Un asunto fundamental de su filosofía es explicar cómo es posible el conocimiento empírico (incluyendo la ciencia); Kant empleó su teoría de las facultades cognitivas humanas para argumentar que la percepción y la ciencia dependen de ciertas presuposiciones fundamentales, entre las que destaca que cualquier acontecimiento tiene una causa y que algo («sustancia» en un sentido un tanto oscuro) se conserva a través de cada cambio. Estos principios no pueden demostrarse mediante la observación, de modo que no son *a posteriori,* pero tampoco son analíticos, si bien Kant sostiene que son condiciones necesarias para nuestra experiencia perceptiva conceptualizada y autoconsciente.

Kant tenía un concepto riguroso de la realidad del mundo material y de la objetividad del conocimiento que proporcionaban los métodos de la ciencia, de modo que rechazó el idealismo subjetivo de Berkeley, según el cual la materia no puede existir sin ser percibida. Para Kant, la materia y todos los objetos de la ciencia física, incluyendo a los que no son directamente perceptibles mediante nuestros sentidos, existen con independencia de que alguien los perciba o conciba (véase su discurso sobre la «materia magnética» en A226/B273). Pero ha de admitirse que Kant escribe a menudo de una manera que parece negar esta idea. Ofreció una tesis doblemente pertrechada consistente en una combinación de «**realismo empírico**» y de

«**idealismo trascendental**», una doctrina escurridiza que ha intrigado a sus intérpretes desde entonces.

Una intuición persuasiva agazapada tras el idealismo trascendental de Kant es su comprobación de que, aunque los objetos materiales existen con independencia de nuestro pensamiento y percepción, nuestro *modo* de percibir y de pensar las cosas no depende solo de lo que tengamos ante nuestros ojos y afecte a nuestros órganos sensoriales, sino *también* de la manera en que esos estímulos son procesados en el interior de nuestra mente. (No es necesario presuponer aquí una teoría dualista de la mente; basta con imaginar los procesos mentales en tanto que instanciados en los sucesos físicos del cerebro.) En el procesamiento se registran algunas diferencias individuales; por ejemplo, algunos individuos con un defecto en la retina pueden ser ciegos para el color, y en número menor, algunos individuos no pueden reconocer a la gente por su cara. Hay rangos de percepción comunes a todos los humanos *normales* que son sin embargo idiosincrásicos de la especie *humana:* vemos colores y oímos sonidos, pero esto se debe al modo en que nuestro cerebro procesa la luz y el sonido dentro de una determinada longitud de onda. Los perros tienen un rango de audición mayor, así como un sentido del olfato mucho más fino.

Kant dio un paso más radical y fascinante cuando sugirió que nuestras «formas de intuición *a priori*» (esto es, nuestras maneras innatas de percibir cosas en el espacio y el tiempo) distorsionan sistemáticamente nuestra representación de lo que realmente existe fuera de nosotros, de tal manera que solo podemos conocer **apariencias**. Tal vez las **cosas en sí mismas** no estén ni siquiera en el espacio o en el tiempo. Otra manera en la que Kant expresó su idealismo trascendental fue mediante su propuesta de una «revolución copernicana» en filosofía, en la que los «objetos debieran conformarse a nuestro conocimiento» (Bxvi y ss.). Esto puede sugerir un tipo de efecto mági-

co de la mente sobre el mundo, pero puede también interpretarse de modo más sobrio como que cualquier cosa que percibamos y describamos debe adecuarse a las condiciones necesarias para nuestra percepción y descripción. Algunas frases incautas de Kant incluso sugieren que el mundo es un producto de nuestros procesos mentales, o que nunca percibimos nada que no sea nuestros propios estados mentales. Estos asuntos son materia de eterna discusión para sus intérpretes, pero veremos más adelante que él aplicó de forma bastante diferente la distinción entre apariencia y cosa en sí en su teoría de la naturaleza humana y de la acción humana.

En la segunda mitad de la primera *Crítica* (la Dialéctica), Kant analizó cómo la razón humana trata de ir más allá de los límites de su uso legítimo al generar un conocimiento ilusorio de las cosas tal y como son en sí mismas (almas, el universo como todo, los acontecimientos incausados y Dios). Estas ideas **metafísicas** han sido durante mucho tiempo una parte central de la teología y de la filosofía occidental, pero caen fuera de los límites del conocimiento humano tal y como lo concibe Kant. Su idea es que, aunque podamos entender proposiciones metafísicas de este tipo, no podemos ni demostrarlas ni refutarlas mediante la razón, así como tampoco lograr evidencia empírica a su favor o en su contra.

El enfoque de Kant marca una decisiva ruptura con la tradición de la teología natural (en modo alguno muerta, ni siquiera hoy), que trata de ofrecer pruebas racionales (o evidencia empírica) de la existencia (o naturaleza) de Dios. Pero desde siempre ha existido una vena «fideísta» en el pensamiento religioso (ejemplificado en pensadores tan distintos como Agustín, al-Ghazali, Pascal y Kierkegaard), que dice que la fe está más allá de la razón desde su comienzo mismo. Kant parece encajar, de modo más bien sorprendente, en esa tradición cuando declara

que las proposiciones teológicas son una cuestión de fe y no de conocimiento (Bxxx).

Teoría de la naturaleza humana: razones, causas y voluntad libre

La clave de bóveda de la filosofía de Kant era la reconciliación de las exigencias de la moral y de la religión (tal y como él las entendía) con las del conocimiento científico. Kant esperaba diseñar una gran, aunque complicada, pintura que otorgara a la naturaleza humana su lugar apropiado dentro de la naturaleza física. Comencemos con la explicación kantiana de las facultades cognitivas del ser humano. Al principio de la primera *Crítica,* Kant escribe:

> Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo; la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos *da* un objeto; mediante la segunda, lo *pensamos* […] Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad, ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas (A50-51/B74-75).

Kant está desarrollando aquí una teoría epistemológica que reconcilia las concepciones unilaterales con sus predecesoras racionalistas y empiristas (especialmente Leibniz y Hume). El conocimiento depende de la interacción de dos factores: 1) los estados sensoriales causados por objetos físicos, y 2) la actividad de la mente que organiza esos datos en conceptos y emite juicios que son expresables en proposiciones. Los animales poseen la primera capacidad (la «**sensibilidad**»), pero carecen de la segunda (el «**entendimiento**»), pues son incapaces de expresarse en un lenguaje. Los animales perciben la presa, los predadores, los machos, las hembras y las crías, pero carecen de conceptos —no pueden *decir* que algo es un predador, un compañero, o un hijo— y no hay ninguna razón para adjudicarles tales pensamientos. Similarmente, los animales pueden sentir dolor y pasar por estados de excitación como el miedo o la agre-

sión, pero no pueden decir o pensar que sienten dolor o que tienen miedo.

De este modo construye Kant de acuerdo con las distinciones de Aristóteles entre plantas, animales y seres humanos (véase cap. 5). Pero a la luz de la evidencia sobre la mentalidad animal disponible en los tiempos de Kant, tendríamos que reconocer ahora que los primates o los delfines pueden aproximarse a ciertos tipos de pensamiento humano: el abismo puede ser menos absoluto de lo que antes se solía pensar (y tanto los niños como las personas afectadas por trastornos mentales carecen de las facultades mentales que poseen los adultos normales). Pero la existencia de sombras grises no elimina la diferencia entre lo blanco y lo negro; sigue habiendo una clara distinción entre las capacidades conceptuales lingüísticamente expresables por los seres humanos normales y cualquier otra cosa que la mayoría de los restantes animales pueda hacer (hasta donde sabemos actualmente).

La exposición kantiana de nuestras facultades cognitivas profundiza aún más en su insistencia en la **razón**. A veces parece tratarse simplemente de un cambio de nombre para la comprensión del entendimiento, pero un especial papel para la razón emerge tan pronto observa Kant que los hombres no nos limitamos a emitir juicios sobre el mundo, sino que tratamos de integrar todos los átomos de conocimiento en un sistema unificado. Con frecuencia deseamos saber *por qué* ha sucedido algo: intentamos explicar un hecho o una regularidad que hemos observado en términos de otros u otras. Al comienzo y al final de la «Dialéctica» (A299/B355 y ss. y A642/B670 y ss.), Kant ofrece una elaborada teoría sobre el modo en que nuestra facultad de «razonar» nos conduce hacia una reunificación constante de nuestro conocimiento bajo leyes generales, esto es, la búsqueda científica de una teoría unificada de todos los fenómenos naturales («una teoría del todo»).

Hay también una dimensión *práctica* que es vital para la concepción kantiana de la razón (que recuerda a Aristóteles). Kant observa que los hombres no somos meramente seres que perciben, juzgan y teorizan; somos también *agentes* —hacemos cosas, influimos en el mundo y nos influimos los unos a los otros (e incluso a nosotros mismos) con nuestras acciones—. En este respecto, trascendemos también a los animales. Es evidente que ellos hacen también cosas y pueden actuar de manera muy eficaz cuando cazan, huyen, se aparean, construyen nidos y cuidan de su descendencia. Pero los animales no pueden *decir* lo que están haciendo, no tienen *conceptos* para expresar lo que tratan de conseguir, por eso no podemos adscribirles la intención de hacer *que* tal y tal estado de cosas lingüísticamente especificado se dé en el mundo. Decimos que el gato está tratando de cazar al ratón, pero no hay nada en el comportamiento del gato que nos autorice a atribuir a este el concepto de ratón en lugar del de alimento, de presa, de roedor, o de pequeño animal. Tienen que darse *causas* para el comportamiento en el deseo interno y en la percepción externa, pero puesto que los animales son incapaces de decir lo que están haciendo, no pueden dar *razones* de su comportamiento.

Kant diseña un marco conceptual general para las acciones humanas en el capítulo II de la *Fundamentación,* 4: 413, y en las secciones iniciales de la *Crítica de la razón práctica* en 5: 19 y ss., en donde introduce una distinción crucial entre los **imperativos hipotéticos** y los **imperativos categóricos**. Algunas de nuestras razones para la acción remiten solamente a nuestros propios deseos (y creencias fácticas), que, por ejemplo, toman la forma general: Deseo B, y creo que A es el mejor camino para lograr B (es decir, dadas las circunstancias de que si hago A, esto tendrá B como probable resultado), por tanto debo hacer A (esto es, es racional que haga A; este «debo» no es moral, sino meramente racional). Es esto lo que Kant llama, a su fatigante

manera, un «imperativo hipotético» (Aristóteles escribió sobre los «silogismos prácticos»).

Pero Kant insiste en que no todas las razones para la acción toman esta forma, que solamente exige la selección racional de unos medios que puedan satisfacer los propios deseos. Porque a veces aceptamos una obligación, un «deber» moral, una razón para actuar que es válida con independencia de nuestros deseos interesados y que puede incluso ir contra ellos. Los ejemplos incluyen una situación en la que interesaría mentir aunque se sabe que hay que decir la verdad; o la posición del «Buen Samaritano» en la que encuentra uno a alguien con una urgente necesidad de ayuda; o un caso en el que se admiten las reclamaciones de justicia (como cuando uno corta la tarta en trozos equitativos). En tales situaciones reconocemos, según Kant, la validez de lo que él llama «imperativo categórico», un mandato que toma la siguiente forma: «Debo hacer C, sean cuales sean mis deseos o inclinaciones al respecto».

Tal es lo que Kant llama razón práctica «pura» o *«a priori»,* queriendo decir con ello que la moralidad es fundamentalmente una función de nuestra razón, no justamente de nuestros sentimientos (como habrían dicho filósofos morales empiristas tales como Hume). Kant ofrece a continuación algunas formulaciones muy abstractas de este tipo de razonamiento, aunque finalmente remite a la experiencia de la obligación moral, nuestra conciencia (a menudo incómoda) de la tensión entre nuestros deseos y lo que nosotros mismos aceptamos como demendas válidas de la moralidad. Kant aprendió de Rousseau un profundo respeto por el sentimiento moral ordinario. E incluso en la primera *Crítica,* en la que establecía algunos de los modos más abstrusos de filosofar, añadía modestamente: «[…] en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, ni siquiera la filosofía más abstracta podría avanzar sin la

guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común» (A831/B859).

El extenso análisis que efectúa Kant de las facultades cognitivas del hombre me parece básicamente correcto. Pero el gran interrogante que esto plantea es el tipo de metafísica de la naturaleza humana que pudiera producir esta clase de capacidades mentales. En este punto, la marcha se torna difícil y controvertida. La línea oficial de Kant sobre el problema del **dualismo** frente al **materialismo** era que *no podemos conocer* lo que somos «por nosotros mismos». En la sección de la Dialéctica llamada «Paralogismos», sostiene Kant que la tradicional metafísica de argumentos de la «psicología racional» se muestra incapaz de probar la existencia de un alma incorpórea. Nosotros no podemos conocernos a nosotros mismos más que por introspección («sentido interno») y los unos a los otros en tanto que seres humanos encarnados (percibidos por el «sentido externo»). Pero Kant insistía en que no podemos probar tampoco que seamos seres meramente materiales (A379, B420). A la manera que lo caracteriza, Kant deja abierta la cuestión. Sin embargo, su propia preferencia queda manifiesta cuando rechaza «un materialismo sin alma» (presumiblemente tenía en mente a Hobbes o a La Mettrie) y sugiere —aunque como cuestión de *fe,* más que de conocimiento— que podemos sobrevivir a la muerte y seguir viviendo en un futuro infinito (B424-426).

Kant era un sólido creyente en la libertad y en la responsabilidad moral. Nos ve a los hombres como seres racionales libres y capaces de elecciones que no están predeterminadas; y, por encima de todo, nos considera capacitados para actuar por razones morales. Kant rechaza la explicación «**compatibilista**» de la voluntad libre ofrecida por empiristas tales como Hobbes y Hume (según la cual una acción «libre» es la causada por los propios deseos y creencias del agente) como un «lamentable subterfugio» (segunda *Crítica,* 5: 96). La postura de Kant era

que las acciones humanas no se dejan reducir enteramente a la causación física y que comportan elecciones que no son ellas mismas causadas.

La conocida solución de Kant a la tercera «Antinomia» en la Dialéctica de la primera *Crítica* (la aparente contradicción entre el libre albedrío y el determinismo) es que en la medida en que nosotros somos apariencias (perceptibles cuerpos humanos en movimiento), todo lo que se refiera a nosotros está justa y causalmente tan determinado como cualquier otra cosa en el mundo físico, si bien en la medida en que somos seres racionales que actúan de acuerdo con ciertas razones, podemos ser libres (A549/B577 y ss.) Kant retrotrae esto a una distinción entre nuestras **condiciones inteligibles** y empíricas:

> […] en tanto que sujeto del mundo de los sentidos, encontraríamos en primer lugar un carácter empírico, en virtud del cual sus actos estarían, en cuanto fenómenos, ligados a otros fenómenos conforme a leyes naturales constantes […] En segundo lugar habría que conceder, además, a este sujeto un carácter inteligible en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno. Podríamos igualmente llamar al primero carácter de la cosa en la esfera del fenómeno y carácter de la cosa en sí misma al segundo (A539/B567).

Todo esto parece querer decir que todos los estados y cambios físicos de nuestros cuerpos —incluyendo los movimientos de nuestros miembros y labios, la circulación de la sangre, la excitación de las neuronas, el flujo de las hormonas, etc.— tendrían para Kant un carácter empírico. Y es presumible que nuestras creencias, deseos, esperanzas, temores, intenciones y emociones tuvieran un carácter inteligible. Es por tanto tentador decir que todos los elementos que figuran en primer lugar están sujetos al determinismo universal mediante los mecanismos causales investigados por la fisiología, mientras que las razones para la acción comportan una relación racional y no causal entre creencias, deseos y posibles acciones. Por ejemplo, si alguien desea una cerveza y cree que hay cerveza en la nevera, esa persona tiene una razón para ir hasta ella. Todo el mundo puede comprender esa elemental conexión racional sin saber absolutamente nada sobre el funcionamiento del cerebro. Y la

relación está referida a una *posible* acción, pues tanto la creencia como el deseo constituyen *una razón* para acercarse al frigorífico incluso aunque la persona tuviera alguna *otra* razón en contra, por ejemplo pereza, ascetismo, o moralidad (si fuera la cerveza de otro).

La distinción entre razones y causas, explicación racional y explicación causal, es seguramente una parte esencial de cualquier explicación adecuada de la acción humana, y estamos en deuda con Kant por habernos abierto los ojos a este asunto. Si el materialismo (en la forma llamada a veces «fisicalismo») implica que solo hay un tipo válido de explicación —la que solo se apoya en causas físicas— entonces nos aconseja Kant que rechacemos una tesis tan reductiva. Mas todavía nos queda abierta la posibilidad de decir que los seres humanos están *hechos* enteramente de materia (y energía): tenemos aquí entonces un dualismo de sistemas conceptuales (de razones y causas) más que un dualismo de sustancias. Kant parece estar más cerca de Spinoza que de Descartes —aunque tal vez él mismo no pudiera sentirse muy halagado con la comparación—.

En A534/B562, Kant declara que «en su sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad» (es decir, de los deseos basados en el cuerpo). Kant cree que la elección humana goza de esta independencia; pero aunque sintamos la *influencia* de nuestros deseos, nuestras elecciones no están *determinadas* por ellos. Podemos distinguir dos sentidos de «razones». De acuerdo con el primero, dos personas pueden tener la misma creencia y deseo si creen la misma proposición y desean la misma cosa. De acuerdo con el segundo, solo *mi* estado actual de creencia y deseo pueden motivar mi acción (¿cómo podrían motivarme los estados mentales de otro?). Los estados mentales pueden encontrarse entre las causas de las acciones; pero los contenidos proposicionales no son en absoluto el tipo de cosa

que puedan ser una causa, no son acontecimientos que sucedan en el tiempo —lo cual podría ayudarnos a interpretar la enigmática proposición de Kant de que «este sujeto agente no se hallaría, pues, sometido a ninguna condición temporal» (A539/B567)—.

¿Resuelve Kant entonces el problema del libre albedrío? No puedo alargar más aquí esta cuestión, salvo para observar que en el capítulo III de la *Fundamentación* (4: 446) ofrece una defensa de la libertad de carácter eminentemente práctica. Cuando uno se encuentra en la tesitura de decidir lo que ha de hacer, revisando las razones en pro y en contra de las diversas opciones, no puede detenerse a pensar simultáneamente que la opción está ya predeterminada. Sin embargo, por mucho que nos puedan impresionar los argumentos teóricos en pro del determinismo, no hay manera de soslayar la necesidad de llegar a una decisión aquí y ahora. Como dice Kant, tenemos que actuar «bajo la idea de la libertad», así pues, «desde un punto de vista práctico», somos ya libres.

Diagnóstico: egoísmo y sociabilidad

Hemos visto de qué modo subraya Kant la distinción entre las inclinaciones egoístas y el deber moral. Igualmente contrasta nuestra naturaleza humana con los animales por un lado y con la idea de una «voluntad santa» por otro. En los animales no se da la menor tensión entre deseos y deber porque en ellos no existe el concepto de deber. Un ser racional que careciera de deseos interesados (¿un ángel tal vez?) no experimentaría tampoco una tal tensión, pero por la razón opuesta: no estando sujeta a la tentación, esa persona se inclinaría siempre por la acción correcta. Pero los seres humanos somos criaturas a medio camino entre el animal y el ángel. Somos seres finitos con ne-

cesidades individuales, y estas incluyen no solo los deseos físicos, sino también necesidades o impulsos emocionales hacia el amor, la aprobación, la posición, y el poder. Pero también somos seres racionales (¡en algunos momentos!), y para Kant esto incluye la «razón pura práctica» y el reconocimiento de las obligaciones morales. La tensión entre estas dos facetas de nuestra naturaleza es una característica inevitable de la condición humana. Nunca podemos alcanzar la perfección moral.

Algunos filósofos se han preguntado cómo puede la gente motivarse alguna vez para hacer su deber, para cumplir con una obligación moral cuando esta va en contra de sus propios intereses y deseos. «¿Por qué ser moral?», pregunta el filósofo escéptico esperando al parecer una justificación en términos de un interés egoísta. Sobre esta cuestión, Kant apela simplemente al hecho universal y necesario de que todos aceptamos la validez de unas u otras obligaciones morales (aunque podamos disentir respecto a su identificación en cada caso).

Sería relevante señalar aquí una distinción (que Kant reconoce) *dentro* de la clase de las razones relativas al propio interés. Por una parte, están los deseos de satisfacción inmediata, y por otra, las consideraciones del interés prudente a largo plazo. Podemos resistirnos al atractivo de un segundo vaso de vino, o al interés de un seductor o seductora, o por el interés de una felicidad a largo plazo. Nuestra naturaleza mixta y parcialmente racional queda así reflejada en nuestra capacidad para reconocer las razones de la prudencia y actuar según ellas. Todos tenemos que ser capaces de posponer la satisfacción de los deseos inmediatos en beneficio de otras metas. Ser incapaz de hacer esto (p. ej., de abandonar una adicción) es estar reducido a un nivel casi animal. Cualquier niño tiene que aprender en un estadio temprano de su vida a posponer la gratificación. Pero es una cuestión difícil, que todos tenemos que resolver, encontrar el equilibrio entre vivir para el momento y planear el futuro.

En sus obras sobre teoría ética, Kant tiende a presentar sus ideas de una manera aparentemente rigorista que sugiere que la única motivación que realmente aprueba es la inflexible determinación de cumplir con el deber con independencia de las propias inclinaciones. Kant parece querer decir que el hecho de sentirse inclinado a cuidar de los hijos, a decir la verdad, o ayudar al que lo necesite, no hace admirables estas acciones, que podrían incluso *perder* su valor moral (*Fundamentación,* 4: 398). Pero una lectura más atenta y cuidadosa de Kant, y especialmente de su obra tardía *La metafísica de la moral,* disipa esta malinterpretación tan extendida. Sin duda, Kant se interesa por desarrollar las virtudes como rasgos del carácter humano: cuanto más capaz sea el pueblo de desarrollar sus disposiciones mentales para hacer las cosas justas, más alcance tendrá su preparación para actuar correctamente. Kant observa que, en tanto que seres racionales, no somos simplemente haces de inclinaciones (como los animales); tenemos razones para actuar como lo hacemos, y los principios generales que nuestra razón presupone pueden ser explicitados como «**máximas**» y ser valorados racional y moralmente. No nos basta con producir en el mundo buenos resultados: la virtud ética depende de una motivación interna; debemos actuar de acuerdo con unas razones correctas. La ética kantiana se caracteriza así por ser **deontológica**, en oposición al **utilitarismo**, que considera que la virtud de una acción depende enteramente de los resultados que produzca. Como dice Kant, la única cosa que puede considerarse como buena incondicionalmente es una buena *voluntad.*

Pero, ¿cómo podemos estar a la altura de las altas exigencias de la moralidad kantiana? En su obra posterior, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Kant se enfrenta con el problema más profundo de la naturaleza humana y sugiere algunas nuevas perspectivas, o nuevas versiones de las antiguas. A este

fin habla del «mal radical» en la naturaleza humana. Reconoce nuestra «fragilidad» (nuestra dificultad para hacer lo que sabemos que deberíamos hacer) y nuestra «impureza» (nuestra tendencia a confundir o adulterar las razones morales con otros motivos). Mas para Kant, lo que es radicalmente malo no son nuestros deseos naturalmente dados, ni tampoco la tensión entre estos y el deber. Es más bien la «depravación» de la naturaleza humana —la *subordinación* libremente elegida del deber a la inclinación—, la preferencia deliberada por la propia felicidad (tal como uno la concibe) por encima de las obligaciones que se tengan para con otras personas (6: 19 y ss.).

Es este un lugar en donde Kant, juntamente con otros muchos pensadores, se orienta en dos direcciones. Por una parte, insiste una y otra vez en que el mal es en nosotros el resultado de nuestra propia elección, de un uso equivocado de nuestra libertad. Mas por otro lado (en su versión de la doctrina del pecado original), Kant afirma que, además de ser «radical» o innato en nosotros, el mal es la consecuencia de nuestra propia elección, del uso erróneo de nuestra libertad: es una característica universal e inevitable de nuestra condición de seres desvalidos aunque racionales:

> Hay en el ser humano una propensión natural hacia el mal; y puesto que esta propensión es de por sí moralmente mala, por lo que en última instancia será susceptible de ser imputada, habrá que buscarla en el libre albedrío donde la propensión misma puede ser imputada. Este mal es *radical,* pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a su vez, y en tanto que propensión natural, no es exterminable mediante las fuerzas humanas […] Sin embargo, tiene que ser igualmente posible *prevalecer* sobre este mal, puesto que se encuentra en un ser humano que actúa con toda libertad (*Religión,* 6: 37).

La postura de Kant *no* es que el mal vaya de la mano de nuestra naturaleza animal, que es inocente en sí misma. Tampoco le atribuye una predisposición al mal a nuestra naturaleza racional, cosa que nos convertiría en seres diabólicos. Lo que Kant piensa más bien es que el mal radical es imputable a nuestra predisposición a *dar prioridad* al amor propio, que es resultado del desarrollo humano bajo determinadas condiciones sociales. Tal es la dimensión rousseauniana de la doctrina de Kant, lo

que él mismo llama la «insociable sociabilidad» de los seres humanos: nuestra necesidad e inclinación a ser miembros de una sociedad humana, combinada con nuestra tendencia a ser egoístas y competitivos. Paradójicamente, la tesis de Kant de que somos malos por naturaleza se parece mucho a la afirmación de Rousseau de que los hombres somos buenos por naturaleza (igualmente se dio un debate parecido dentro de la tradición confuciana; véase el final del capítulo 1). La expresión «por naturaleza» fue utilizada por los dos filósofos de maneras opuestas: en Rousseau significa «*anterior* a la condición social» y él sostiene que el desarrollo social ha corrompido a la naturaleza humana original, mientras que Kant piensa que nuestra verdadera naturaleza humana solo puede expresarse en sociedad (él no cree que exista o haya existido nunca algo como una condición presocial, aunque *humana).*

Prescripción: religión pura y progreso cultural

¿De qué manera se pueden cultivar y promocionar las intenciones correctas y las disposiciones virtuosas? No es suficiente en absoluto formular una *teoría* de lo que la razón pura práctica requiere universalizando las «máximas» que hay detrás de nuestras acciones, aplicándolas a todos los seres racionales y tratando a cada persona como un fin «en sí misma» (como hace Kant en la *Fundamentación,* cap. II, y en la segunda *Crítica).* Ni tampoco basta con establecer más reglas morales específicas o su aplicación en casos particulares (como hace Kant en la *Metafísica de las costumbres).* Pues, como San Pablo supo ver, una cosa es reconocer una obligación y otra muy distinta cumplirla. Es notorio que filosofar y moralizar tienen efectos limitados sobre la conducta humana.

En la cuestión moral, los padres, profesores, legisladores y trabajadores o reformadores sociales, han de enfrentarse con la obligación de suministrar a los jóvenes la motivación precisa que los induzca a obrar rectamente, según las enseñanzas y el desarrollo de las virtudes.

Aquí se dan problemas prácticos para los padres, profesores, trabajadores sociales y legisladores sobre cómo puede enseñarse e incentivarse a la gente a desarrollar la virtud (esto recuerda el reconocimiento platónico y aristotélico de la necesidad de que la ética se ubique en una concepción más amplia de la sociedad). Kant tiene mucho que decir sobre estas cuestiones (no todos sus escritos tienen el nivel de una abstrusa teoría). Una respuesta obvia a estos problemas parece ser la de ofrecer recompensas o amenazar con castigos, mas ninguna de estas cosas produce la virtud kantiana, pues esta alternativa solo significa ofrecer nuevas e interesadas razones que puedan inducir a una nueva conformidad con las reglas, pero no puede en absoluto crear o fomentar la verdadera actitud virtuosa: realizar la acción correcta *justamente porque es correcta.* Kant no considera la censura y el apoyo moral como meros incentivos externos semejantes a una bofetada o un caramelo. Son más bien medios «razonables para compartir los unos con los otros», esto es, para ver a los demás como seres (parcialmente) racionales que tienen sus propias necesidades e intereses. El elogio y la censura moral forman parte del discurso ético implícito en la educación moral: uno y otra están encaminados a enseñar, a *recordar o convencer a alguien de* lo que es correcto o equivocado.

La respuesta que da Kant a los problemas de la naturaleza humana comparte la ambigüedad de su diagnóstico. La cita extraída de *La religión* anteriormente presentada sugiere que bastará una sola respuesta religiosa: si el mal en nosotros no puede ser «extirpado mediante las fuerzas humanas», pero necesita ser «superado», los creyentes se mostrarán prestos a decir que

solo la salvación de Dios (en la versión por ellos recomendada) podrá realizar esa tarea. Una buena parte de la obra de madurez de Kant, incluyendo las secciones últimas de las tres *Críticas,* se ocupa de temas religiosos. A primera vista cabría pensar que Kant está tratando de una mera piedad convencional artificialmente adosada a su majestuosa obra filosófica. Pero una lectura más atenta mostrará que su comprensión de la religión es seria, aun si la idea que tiene Kant de la religión está muy lejos de la ortodoxia cristiana.

En el capítulo III de la Dialéctica en la primera *Crítica,* Kant reduce a tres los argumentos sobre la existencia de Dios: el **ontológico** (que parte del mismo concepto de Dios), el **cosmológico** (que parte de la supuesta necesidad de un creador), y el «**físico-teológico**» (que parte de lo que parece ser un diseño inteligente del mundo). Kant examina a su vez cada uno de ellos. Sus argumentos clara y vigorosamente expresados son ya clásicos en la crítica filosófica de la teología natural (juntamente con los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume). Un aspecto original de Kant es su afirmación de que el argumento del diseño presupone el de la cosmología, el cual depende a su vez del argumento ontológico. Así pues, si Hume está en lo cierto, demoler este último llevaría consigo la demolición total del castillo de naipes.

Pero Kant solo destruye para volver a edificar sobre una base práctica diferente. Aunque las proposiciones sobre Dios, la inmortalidad, y la libertad de la voluntad no pueden ser demostradas (ni refutadas) mediante el uso teórico de la razón, a juicio de Kant pueden ser justificadas desde un punto de vista práctico. Cuando nos detenemos a pensar sobre el modo de *actuar,* se tornan relevantes diferentes tipos de consideraciones. La idea de nuestra propia libertad queda directamente presupuesta en nuestras deliberaciones sobre lo que hay que hacer (como ya se observó anteriormente). Mas ¿qué decir sobre Dios

y la inmortalidad? ¿Dónde introducirlos, si es que hay que hacerlo en absoluto? Kant intenta explicarlo en sus diversas formulaciones de la «teología moral»: en la sección del Método de la primera *Crítica,* en la Dialéctica de la segunda, en las secciones 86-91 de la tercera, y en *La religión.*

En A805/B833, distingue Kant tres cuestiones que resumen «todos los intereses de la razón, tanto de la especulativa como de la práctica»:

1. ¿Qué puedo hacer?
2. ¿Qué debería hacer?
3. ¿Qué puedo esperar?

La primera cuestión se discute en profundidad en la primera *Crítica.* La segunda es tratada en la *Fundamentación,* en la segunda *Crítica* y en otras obras éticas. La tercera (glosada como «Si yo hago lo que debiera hacer, ¿qué puedo esperar entonces?») introduce un nuevo tema, un tanto olvidado en filosofía, que es de alguna manera teórico y práctico. La filosofía kantiana de la historia y de la religión caen bajo este encabezamiento.

En la Dialéctica de la segunda *Crítica,* donde ofrece Kant la exposición más completa de su argumento práctico sobre la creencia en Dios y en la inmortalidad, se muestra profundamente interesado por la relación entre virtud y felicidad. El **estoicismo** afirmaba que la virtud era el mayor de los bienes, mientras que para el **epicureísmo** lo era la felicidad. La postura de Kant es que no debemos preocuparnos *meramente* por nuestra felicidad, mas como es contrario a la desconexión absoluta entre virtud y felicidad, sostiene que el «bien superior» o el bien final de todo esfuerzo moral, debe consistir en la *combinación* de virtud y felicidad (algo semejante a la *eudaimonía* de Aristóteles).

Pero es desgraciadamente obvio que, en el mundo en que vivimos, la virtud no se vea premiada siempre con la felicidad.

Con demasiada frecuencia, los que practican el mal parecen florecer por doquier. Parece un paso obvio —que millones de personas han dado— decir que la justicia requiere la existencia de un Dios, de una «Razón Suprema» subyacente a la naturaleza, que conozca los secretos de todos los corazones humanos, que gobierne de acuerdo con las reglas morales y que gratifique a cada uno según sus méritos en una vida futura más allá de este mundo. Podría parecer que al invocar a Dios y a la inmortalidad, Kant no está haciendo más que repetir esa común esperanza humana de justicia y gratificación después de la muerte. Pero es fundamental para su filosofía moral que el motivo que nos lleve al cumplimiento del deber *no* deba *ser* la obtención del beneficio esperado, pues sería demasiado inconsistente por su parte postular recompensas tras la muerte con el objeto de motivar para la acción correcta.

Y sin embargo, sostiene Kant, necesitamos tener fundamento para *esperar* que la virtud sea finalmente recompensada. La cuestión que preocupa a Kant parece consistir en el hecho de que nuestra misma motivación para la acción se vería socavada si no pudiéramos creer al menos que el bien supremo, la combinación de virtud y felicidad, es *posible.* No se supone la posibilidad de acceder directamente a él por uno mismo, pero necesitamos mantener la *esperanza,* tenemos que asumir que el hacer lo correcto aquí y ahora no carece en última instancia de sentido.

Pero ¿necesita realmente esta resolución moral creer las manifestaciones metafísicas sobre Dios o la inmortalidad? En *La religión,* Kant tiende a retractarse de tales manifestaciones, al menos en sus interpretaciones tradicionales; por ejemplo, cuando refiriéndose a las nociones convencionales del cielo y el infierno, dice que son «representaciones lo bastante poderosas […] sin ninguna necesidad de presuponer objetivamente *de manera dogmática,* como elemento doctrinal, una eternidad del

bien o del mal con respecto al destino del hombre» (pág. 74 de la trad. española). Más tarde escribe Kant que «la religión (subjetivamente considerada) es el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos»; y añade en una nota a pie de página que en su aspecto teórico, esto necesita «solamente una suposición (hipótesis) *problemática* relativa a la causa suprema de las cosas»; y en su dimensión moral práctica, que «esta fe solo requiere la *idea de Dios* […] sin pretender asegurar la realidad objetiva mediante el conocimiento teórico» (6: 154, nota). Parece por tanto, que podemos tomar la expresión «el reconocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos» simplemente como el entretenimiento de una cierta imagen o hipótesis, no como una efectiva creencia en la existencia de una persona sobrenatural.

Hablando de la batalla entre «los principios del bien y del mal», por los cuales personifica a Cristo y a Satán, Kant nos dice:

> Fácilmente se ve que, si se despoja de su envoltura mística este modo de representación animado, que verosímilmente era el único *popular* para su tiempo, el mismo (su espíritu y su sentido racional) ha sido prácticamente válido y obligatorio para todo el mundo en todo tiempo, pues está lo bastante próximo a cada hombre para que este reconozca en él su deber. Este sentido consiste en que no hay en absoluto salud para los hombres si no es en el íntimo acogimiento de genuinos principios morales en su intención […] (*La religión,* pág. 85).

Semejante «desmitificación» del lenguaje preocupó a los censores prusianos y aún sigue perturbando a la ortodoxia cristiana de hoy, quizá con mayor celo ahora que nos sentimos menos inclinados (que Kant y Platón) a distinguir lo que es creíble para una élite y lo que lo es para la «gente común». La tendencia general de Kant se inclina a reinterpretar las manifestaciones teológicas en términos morales. Por ello sugiere que las Escrituras debieran ser interpretadas para nosotros en términos de lecciones morales, incluso aunque este no fuera su significado literal. En opinión de Kant, no hay ninguna necesidad de creer en personas y poderes sobrenaturales, en milagros o en sacramentos. Pero él detectó la necesidad de alguna especie de

Iglesia purificada, de una institución humana que estableciera una serie de ideales éticos y enseñara a sus miembros a orientarse hacia ellos. Y con esto esperaba lograr que lo que es racional y moralmente aceptable en los diversos credos «históricos» o «eclesiásticos» (cristianos y no-cristianos) pudiera ir gradualmente separándose de lo que es moralmente innecesario y formándose en una «pura fe religiosa» (*La religión,* partes III y IV).

Kant alimentó también esperanzas más mundanas, expresadas en sus ensayos sobre historia (que prepararon el camino para lo filosofía de la historia de Hegel y Marx en el siglo XIX). Entrevió la posibilidad de un continuado progreso humano en la cultura y en la historia mediante la educación, el desarrollo económico y la reforma política, con una gradual emancipación de la pobreza, de la guerra, de la ignorancia, y de la deferencia ante las autoridades tradicionales (*Crítica del juicio,* sección 83). Apoyó los ideales de la Revolución francesa, aunque estaba al tanto de sus excesos. En su ensayo «Sobre la paz perpetua», diseñó Kant un orden mundial de cooperación pacífica entre naciones dotadas de constituciones democráticas. (Pese a todos sus errores, Kant habría aplaudido de todo corazón el nacimiento de la Comunidad Económica Europea.)

Sin embargo, la esperanza histórica de Kant es más bien poco clara. En su ensayo «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita…» (1784) recurre repetidamente a una concepción de lo que la «naturaleza» pretende o ha deseado hacer por el progreso humano. Según él, hay en la historia una especie de tendencia general que nosotros, como teóricos, podemos discernir confusamente al menos, pese a que ella va más allá de todas las intenciones específicas que la gente pueda tener en sus particulares acciones: las gentes, dice Kant, «promueven inconscientemente un fin que de conocerlo ellas mismas, apenas si despertaría su interés». De este modo, la «sociabilidad asocial» de los seres humanos (o sea, nuestra naturaleza social

aunque competitiva) es «el medio que emplea la naturaleza» para producir a largo término un orden social gobernado por la ley en donde los talentos y poderes humanos pudieran ser completamente desarrollados.

Mas esta concepción de las intenciones de la naturaleza, del designio, o de la voluntad se encuentra inestablemente colocada entre la creencia religiosa en la voluntad y la providencia de Dios y la creencia en la naturaleza como poseedora de «designios» que no son las intenciones conscientes de ningún ser racional divino o humano. En cualquier caso, Kant expuso la idea del progreso hacia una realización cada vez más plena del potencial humano como ideal al que aspirar. Esto es algo que puede avivar nuestras esperanzas e inspirar una especie de fe social. Kant era un filósofo ilustrado, pero al contrario que otros muchos pensadores de su tiempo, tenía un sentido realista del lado oscuro de la naturaleza humana, de nuestra potencialidad para hacer el mal, lo cual es algo que se ha visto confirmado de forma demasiado elocuente desde entonces. Su filosofía práctica nos deja una combinación de esperanza secular y otra religiosa en la gracia divina transformadora de nuestra naturaleza caída y egoísta.

Lecturas recomendadas

Para una breve introducción al pensamiento de Kant, véase Roger Scruton, *Kant* (Oxford, Oxford University Press, 2001), una pequeña joya de concisa penetración psicológica. Para una introducción más amplia, aunque aún comprensible, véase Otfried Hoeffe, *Kant* (Albany, State University of New York, 1994). Otra introducción aún más completa que se combina con una aproximación crítica sensata es Paul Guyer, *Kant* (Londres, Routledge, 2006). Para una introducción clara a la ética,

véase Roger J. Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994).

Para los valientes que se atrevan a empezar a leer sin ayuda a Kant, los puntos de partida convencionales son sus dos obras más breves, formidablemente tituladas *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid, Espasa Calpe, 1996) y *Prolegómenos a toda metafísica futura* (Madrid, Aguilar, 1959).

Lecturas más fáciles para los interesados en el aspecto práctico del pensamiento de Kant, pueden encontrarse en *Kant on History* (editado por L. W. Beck Indiánapolis, Bobbs-Merrill, 1963), o en *Kant's Political Writings,* 2.ª ed., reeditado por H. Reiss (Cambridge, Cambridge University Press, 1991); *La filosofía crítica de Kant,* de Gilles Deleuze (Madrid, Cátedra, 1997); o *La teoría del conocimiento de Kant,* de Justus Harnack (Madrid, Cátedra, 1999).

Allen Wood, en *Kant's Moral Religion* (Ithaca [N. Y.], Cornell University Press, 1970), defiende la teoría de la religión de Kant; Wood ha contribuido también con un capítulo sobre este tema en *The Cambridge Companion to Kant,* editado por Paul Guyer (Cambridge, Cambridge University Press, 1992). Leslie Stevenson compara el enfoque de la religión que hace Kant con los cuáqueros en la parte que escribe de *Kant and the New Philosophy of Religion,* Chris L. Firestone y Stephen R. Palmquist (eds.) (Bloomington: Indiana University Press, 2006); una versión revisada constituye un capítulo de su *Open to New Light* (Exeter, UK, y Charlottesville, VA, Imprint Academic, 2012).

En *Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance* (Oxford, Oxford University Press, 1996), John E. Hare argumenta que la ética de Kant necesita apoyo suplementario de las doctrinas cristianas de la gracia y la expiación.

Leslie Stevenson ofrece una solución kantiana al problema del libre albedrío y el determinismo en «Who's Afraid of Deter-

minism?», *Philosophy,* 89, núm. 3 (2014), 431-450; una valoración del tratamiento que hace Kant de la gracia divina en «Kant on Grace», en G. Michalson (ed.), *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason* (Cambridge, Cambridge University Press, 2014); y una visión general en «Kant versus Christianity?», en C. L. Firestone (ed.), *Kant and the Question of Theology* (Cambridge, Cambridge University Press, 2016).

Palabras clave

apariencias, *a posteriori, a priori,* argumento físico-teológico, carácter inteligible, compatibilismo, cosas en sí, cosmológico, crítica, deontología, dualismo, entendimiento, epicureísmo, estoicismo, idealismo trascendental, imperativo categórico, imperativo hipotético, intuición, materialismo, máxima, metafísica, ontológico, proposición analítica, proposición empírica, proposición sintética, racionalismo, razón, realismo empírico, sensibilidad, teleología, utilitarismo.

Preguntas para el debate

1. ¿Consigue Kant conciliar ciencia con religión?
2. ¿Es la teoría del conocimiento de Kant mejor que la de Platón?
3. ¿Resuelve la distinción entre razones y causas el problema del libre albedrío y el determinismo?
4. ¿Te convence el análisis que hace Kant del mal radical que hay en la naturaleza humana y la solución que propone a ello?

Capítulo 9

Marx: la base económica de las sociedades humanas

La perspectiva actual del marxismo está fuertemente coloreada por nuestro conocimiento del surgimiento y caída del dominio soviético en Rusia y en los países de la Europa del Este durante el siglo xx. En menor medida, podemos haber sufrido también la influencia de lo que sabemos sobre el llamado comunismo en China (donde el influjo de Marx ha descendido prácticamente a cero) y Corea del Norte. Sin embargo, este capítulo se va a centrar en las ideas del propio Karl Marx a mediados del siglo xix, no de sus posteriores versiones en las teorías y prácticas leninistas, estalinistas o maoístas. Sin la menor duda, Marx no puede ser considerado responsable de las atrocidades cometidas por los llamados regímenes marxistas o comunistas que se instauraron después de su muerte.

Si Kant fue el filósofo más profundo de la Ilustración, Marx ha sido el mayor teórico de la Revolución industrial, del desarrollo del sistema capitalista contemporáneo. Aunque hostil a la religión, Marx (junto a la mayor parte de la civilización occidental) heredó el ideal cristiano de la igualdad entre los hombres y compartió la esperanza ilustrada en que el método científico podría diagnosticar y resolver los problemas de la sociedad humana. Tras sus elaboradas teorías sociales y económicas, el celo profético de Marx señalaba el camino hacia una forma laica de redención.

Karl Marx nació en 1818 en la Renania alemana de un padre judío quien, ante las leyes discriminatorias de la época, tuvo que convertirse al cristianismo a fin de hacerse abogado. El joven Karl fue educado como protestante, pero pronto abandonó la religión. No tardó en manifestar su capacidad intelectual, y, en 1836, ingresó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Berlín. Había un gran fermento de ideas filosóficas, estéticas y sociales en el movimiento Romántico de aquella época, en el que el joven Marx no tardó en sumergirse. Aprendió idiomas, escribió poesía, y redactó una disertación académica sobre la metafísica de la antigua Grecia, mientras se interesaba muy profundamente por la reforma social. La influencia intelectual dominante en Alemania era entonces la ejercida por la filosofía de Hegel, y Marx se vio pronto seducido por las ideas hegelianas hasta el punto de abandonar sus anteriores estudios para dedicarse por entero a la filosofía. La fuerza inspiradora del pensamiento de Hegel es la idea de progreso en la historia humana a lo largo de sus diversos estadios de desarrollo mental y cultural. Hegel conceptualiza el progreso histórico en términos de su peculiar concepción del *Geist,* es decir, del **Espíritu** o la Mente. Aunque este término parece tener un cierto sabor teológico, en realidad está más cerca del humanismo o del panteísmo que de la concepción bíblica. Hegel interpretó la totalidad de la historia humana como la progresiva autorrealización del *Geist,* con un incremento consciente de la propia auto-conciencia. Los sucesivos periodos de la vida social humana van poniendo de manifiesto cada vez más su peculiar concepción del progreso histórico en términos de su particular concepción del *Geist*. Las diferentes eras de la vida social humana expresan un incremento de las ideas adecuadas para la realidad y exhiben un mayor grado de libertad, estando cada estadio sujeto a una

serie de tendencias conflictivas cuya extinción establecerá las bases para la siguiente etapa del desarrollo de la libertad.

Hegel desarrolló una concepción de la «**alienación**» en la que cada sujeto cognoscente se ve confrontado con un objeto diferente, o distinto, de él. La distinción entre sujeto y objeto es supuestamente superada en el proceso de tratar de conocer el objeto, con lo cual se consigue (al parecer) comprender que, en último término, este no existe con total independencia del sujeto (resuena aquí un eco del idealismo trascendental de Kant). Según Hegel, los procesos de desarrollo mental y cultural acaban en un estadio en el que el conocimiento es ya «absoluto», y que, al parecer, el propio Hegel cree, inmodestamente, haber alcanzado ya. En esta cuestión difiere por completo de Kant, quien insistía en que los hombres no pueden tener nunca conocimiento de las cosas tal como ellas son en sí mismas, como tampoco alcanzar la perfección moral.

Los discípulos de Hegel se dividen en dos campos, según cómo apliquen sus ideas a la sociedad, a la política y a la religión. La «derecha» hegeliana (que al parecer incluía al propio Hegel en sus últimos años) sostiene que los procesos de la historia habían conducido ya al pleno desarrollo del potencial humano. Todos ellos tendían a ver en la Prusia contemporánea el Estado ideal, y por ello eran conservadores en política, e igualmente tendían a favorecer una interpretación teológica del pensamiento de Hegel. Mas la «izquierda» o los «jóvenes» hegelianos sostuvieron que la forma suprema de la libertad humana estaba aún por llegar, que la sociedad europea de entonces estaba lejos del ideal, y que era deber del pueblo contribuir a la caída del viejo orden e instaurar el nuevo estadio del desarrollo humano. De acuerdo con ello, se inclinaron por una reforma o revolución radical.

Marx también recibió el influjo de uno de los más importantes pensadores en este último grupo, Ludwig Feuerbach, cuya

Esencia del cristianismo fue publicada en 1841. Feuerbach sostenía que Hegel había «puesto todo boca abajo» al expresar la verdad *material* real sobre la naturaleza e historia humanas. Marx escribió una crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel en 1842-1843, y se convirtió en editor de un periódico radical denominado *Rheinische Zeitung.* Esta publicación fue pronto suprimida por el Gobierno prusiano, y Marx se vio obligado a escapar a París. En el año 1845, fue expulsado de esta ciudad y se trasladó a Bruselas. Durante estos años de formación, Marx estableció contactos con otras grandes influencias intelectuales de su vida: sus amplias lecturas incluían al socialista francés Saint-Simon y al gran economista escocés Adam Smith, que había analizado el funcionamiento del capital, los salarios y el comercio en su clásico *La riqueza de las naciones,* escrito cuando la revolución industrial estaba en su apogeo a finales del siglo XVIII en Inglaterra. Marx debatió también con otros pensadores pioneros del socialismo como Proudhon y Bakunin, y comenzó su colaboración con Friedrich Engels, que duraría toda su vida.

En la década de 1840, Marx y Engels comenzaron a formular su «**teoría materialista de la historia**», de acuerdo con la cual la fuerza que conduce el cambio social es económica y no mental. La clave de la historia no se encuentra entre las meras *ideas,* ni tampoco sin duda en ningún Dios o Espíritu cósmico, sino en las condiciones *económicas* de la vida. La alienación no es en el fondo ni metafísica ni religiosa, sino social y económica. Bajo el sistema capitalista, el trabajo es algo ajeno al trabajador en el sentido de que este no trabaja para sí mismo sino para el capitalista que dirige el proceso y guarda el producto como propiedad privada, y que está por tanto en posición de explotar a sus empleados. Esta concepción de la alienación se encuentra expresada en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* que Marx escribió en París en 1844, pero que permanecieron sin publicar durante un siglo. La concepción materialista de la historia fue,

sin embargo, publicada en otras obras de este periodo, notablemente en *La ideología alemana* de 1846 (escrita con Engels) y en la *Miseria de la filosofía* de 1847.

Marx se vio envuelto en la organización práctica del movimiento **comunista**, pues comprendió que el objetivo de su obra «no consistía justamente en interpretar el mundo, sino en transformarlo». Él era fundamentalmente un filósofo social, pero trató también de ser un líder político. Convencido de que la historia se estaba moviendo hacia la revolución por la cual el capitalismo le cedería el paso al comunismo, Marx trató de educar y organizar al «**proletariado**», la clase de los trabajadores industriales que se habían visto obligados a vender su fuerza de trabajo para poder sobrevivir, y a quienes les adjudicaba la victoria en la lucha de clases que eventualmente debería sobrevenir. Junto con Engels, escribió en 1848 el famoso *Manifiesto del Partido Comunista.* Más tarde en ese mismo año se sucedió una serie de diversas revoluciones abortadas en muchos países de Europa. Tras estos fracasos, Marx se vio obligado a exiliarse en Gran Bretaña, donde permaneció durante el resto de su vida.

En Londres, Marx tuvo que adaptarse a una vida de aguda pobreza, viviendo del periodismo y de la ayuda de Engels (que irónicamente provenía de una familia de propietarios de una fábrica). Investigaba sistemáticamente en el Salón de Lectura del Museo Británico, donde encontró una amplia documentación sobre las condiciones sociales. Entre 1857 y 1858, produjo otro conjunto de manuscritos, los *Grundrisse,* en los que diseñaba un plan para su teoría total de la historia y la sociedad (el texto completo no estuvo disponible en inglés hasta la década de 1970). En el año 1859 publicó la *Crítica de la Economía Política,* y en 1879 apareció el primer volumen de su obra magna, *El capital.* Estas dos obras contienen un estudio muy detallado de la economía y de la historia social. Aunque ahora no se hace un

uso intenso de la filosofía hegeliana, Marx sigue aún empeñado en aplicar su interpretación materialista de la historia para mostrar la inevitabilidad y la deseabilidad de sobrepasar al capitalismo mediante el comunismo.

Son estas últimas obras las que alcanzaron más fama hasta hace poco. En ellas se puede encontrar filosofía alemana, socialismo francés y economía política británica unidas en una omniabarcante teoría de la historia, la economía, la sociología y la política. O sea, lo que Engels llamó «socialismo científico»: Marx y Engels creían haber descubierto el método *científico* correcto para el estudio de la sociedad humana, siendo así posible establecer la verdad objetiva sobre el funcionamiento real de esta y su desarrollo futuro.

Los *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844) de Marx han mostrado que muchas de sus ideas proceden de Hegel y de su recepción temprana. Y esto ha planteado a su vez la posibilidad de que existan dos fases distintas en el pensamiento de Marx: una primera, que ha sido denominada humanista o incluso existencialista, y otra posterior que ha abierto el camino al «socialismo científico». Sin embargo, los temas de la alienación humana bajo el capitalismo y la esperanza de la salvación mediante el comunismo recorren toda su obra, de modo que es posible considerar que su pensamiento es básicamente unitario.

La teoría materialista de la historia

Marx era ateo y la tendencia general de su pensamiento es materialista y determinista. Marx tendió a presentarse a sí mismo como un científico social que aplicaba a todos los fenómenos humanos los métodos de la ciencia (tal como él la entendía entonces). Pero esto no es privativo de Marx: lo mismo es apli-

cable a muchos pensadores ilustrados del siglo XVIII (p. ej., de La Mettrie y Hume). Lo distintivo de Marx es su pretensión de haber encontrado el verdadero método científico para estudiar la *historia económica* de las sociedades humanas.

En su filosofar inicial, contemplaba el día en que hubiera una sola ciencia, incluyendo la del hombre junto a la ciencia natural. Pero esa ciencia única tendría que admitir una diversidad de niveles, como puedan ser la física, la química, la psicología y la sociología. Efectivamente, Marx comparaba su método con el de la física cuando dijo (en el prefacio a la primera edición de *El capital)* que «el objetivo último de esta obra era exponer al desnudo la ley económica del movimiento de la sociedad moderna»; y en otro lugar escribió que las leyes naturales de la producción capitalista «trabajando con necesidad férrea se encaminaban hacia resultados inevitables». Mas estas palabras no son más que florituras verbales (Marx era un gran retórico); los detalles de su teorizar no muestran que él fuera un materialista *reduccionista* (o un estricto determinista). Marx no esperaba que todo hecho relativo a los individuos o a las sociedades humanas fuera explicado en términos del vocabulario de la física (o de la ciencia del cerebro). En lugar de eso, Marx buscaba más bien leyes socioeconómicas generales. Tal es la característica más fundamental de la visión del mundo que tiene Marx: su teoría «materialista» de la historia.

Sincrónicamente, la base económica determina la superestructura ideológica (por ejemplo, Marx ignoraría lo que la gente adinerada dijera en defensa del capitalismo como mera «**ideología**», consciente o inconscientemente motivada por sus propios intereses económicos). Marx diría que la filosofía económica «liberal» o capitalista, con su retórica de «libertad» empresarial y comercial, es meramente una expresión de interés propio de aquellos suficientemente afortunados para poseer tierra, propiedades y **capital**. Pero aun si creemos que hay algo

de razón en esta forma de sospechar de la ideología capitalista, no deberíamos dejar que Marx llevara el agua a su molino por completo. Como hemos visto en la Introducción de este libro, no deberíamos permitirle a un teórico suponer la verdad de su propia teoría diagnosticando motivos irracionales en quienes la critican. Una filosofía económica liberal (que a menudo se vincula con Adam Smith, si bien este fue también un filósofo *moral)* merece ser escuchada, y criticada, adecuadamente. Las ideas y opiniones pueden estar viciadas por intereses económicos, pero no tienen por qué estar totalmente determinadas por ellos.

Marx dijo que, en las sociedades industriales, los sistemas legales y políticos están en manos de los capitalistas, que controlan los procesos de producción. Ahora bien, los Gobiernos han limitado los peores excesos del primer capitalismo prohibiendo el trabajo infantil y promulgando leyes sobre la salud y seguridad de los trabajadores. En los países desarrollados, hay siempre leyes y regulaciones que rigen la actividad empresarial, si bien sigue habiendo batallas políticas respecto de si la regulación debería ampliarse o reducirse. Marx debería haberse contentado con señalar que la ley y la política *se ven afectadas,* pero no totalmente controladas, por la clase capitalista. Esta afirmación más débil sigue siendo muy plausible a la vista de la influencia de los *lobbys* industriales sobre los Gobiernos.

Diacrónicamente, se dan procesos de desarrollo tecnológico y económico que eventualmente desembocan en un cambio social e ideológico a gran escala. Marx dividió la historia en épocas identificadas por sus diferentes bases económicas —tribus primitivas, el sistema asiático de monarquía absoluta, el mundo antiguo de Grecia y Roma (con esclavitud), el sistema feudal de la Edad Media (con campesinos ligados por obligaciones a su señor feudal), y la base burguesa o capitalista (con trabajadores industriales vendiendo su fuerza de trabajo)—, con la necesidad

de que cada estadio tuviera que dar paso al siguiente cuando las condiciones tecnológicas y económicas fueran propicias. (Adam Smith distinguió igualmente cuatro estadios económicos principales: cazadores, pastores, granjeros y 'manufactores'.)

El resumen más conocido de la teoría materialista de la historia se encuentra en el Prefacio de Marx a la *Crítica de la Economía Política* (1859), que comienza como sigue:

> En la producción social que los hombres llevan a cabo a lo largo de sus vidas, se establecen relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un concreto estadio de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad —la base real sobre la que se levanta una superestructura legal y política, y a la que corresponden unas determinadas formas de consciencia social—. El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos de vida sociales, políticos e intelectuales. No es la consciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social lo que determina su consciencia […].

En algunas exposiciones populares del marxismo se ha interpretado este pasaje como una afirmación de que la base económica de una sociedad determina *todo* lo que en ella se contiene. Pero las propias consideraciones de Marx son más débiles que esto —él solo habla aquí del fundamento «condicionante» (o, según otra traducción, «determinante del carácter *general*») de la vida social, no en el sentido de determinarla con todo detalle —. Marx puede admitir las influencias del nacionalismo, de la religión, de la guerra, y del particular carácter carismático de los líderes (César, Napoleón, Lenin, etc.) que alcanzan posiciones de poder. Pero no es una actitud realista la de tratar a la historiografía como una ciencia cuantitativa tan exacta como la física, y Marx no se hacía la menor ilusión al respecto.

Todo el mundo reconoce ahora que los factores económicos son absolutamente importantes en la historia y en la sociedad humana, y ningún estudio serio sobre la historia o la ciencia social puede ignorarlos. Marx puede arrogarse una buena parte del mérito del hecho de que ahora reconozcamos esto. Pero la cita anterior es difícil de interpretar, ya que presenta una importante ambigüedad respecto de dónde trazar la línea que se-

para la «base» y la «supraestructura». Una atención más cuidada revela que Marx distingue en este pasaje *tres* niveles en lugar de dos: a) poderes materiales de producción, b) relaciones de producción, y c) la superestructura ideológica de una determinada sociedad (o sea, sus conceptos, creencias, moralidad, leyes, política, religión y filosofía). Marx habla de «las fuerzas materiales de producción», que presumiblemente incluirían los recursos naturales (tierra, agua, clima, plantas, animales, minerales, etc.), la tecnología (herramientas, maquinaria, sistemas de comunicación, etc.), y los recursos humanos (capacidad de trabajo, especialidades y el conocimiento encerrado en los propios hombres). Marx habla también de la «estructura económica» en la que incluye las «relaciones de producción», con lo que presumiblemente está pensando en el modo de organizar la actividad laboral (p. ej., la división del trabajo, la jerarquía de la autoridad en la fábrica, los derechos legales y poderes de los propietarios, los sistemas de premios y abonos, etc.). La descripción de estas relaciones de producción comporta, al menos en las sociedades modernas, toda una serie de conceptos legales, como el de los derechos legales del propietario, y los distintos sistemas de premios y abono de salarios, de conceptos económicos, como el dinero, el capital y los salarios.

¿Qué quería decir Marx con «la base real» o «fundamento»? ¿Acaso solo (a), o (a) más (b)? ¿O dice más bien que (a) determina a (b), y por tanto a (c)? ¿O que solo (b) determina a (c)? ¿O que (a) más (b) determinan conjuntamente a (c)? Si quiere decir que la base incluye solamente a (a), los poderes de producción estrictamente materiales, Marx se está comprometiendo con una tesis del «determinismo tecnológico», lo cual parece ser implausible, puesto que recursos naturales y tecnológicos similares pueden ser seguramente utilizados en sociedades con ideologías o sistemas legales diferentes (p. ej., en sociedades cristianas, islámicas, o seculares capitalistas, socialistas y comunistas).

Si la base es (a) más (b), y se dice que esta determina a (c), surge la dificultad de que el concepto legal de propiedad parece pertenecer a (c), pero también parece ser parte de (b).

Una respuesta a la última objeción puede ser que, de haber sido más cauteloso, Marx debería haber suministrado una explicación del nivel (b), las relaciones sociales implicadas en la producción económica, en términos de las relaciones reales de poder y de control efectivo, pero sin utilizar (aún) los conceptos legales de propiedad, de contracción, etc. En último término, lo que Marx desea es aplicar su teoría a las sociedades primitivas que ignoran los formalismos de la ley, pero que deben tener muy claro quién tiene el control sobre los diversos recursos naturales y sobre otras personas. Incluso en nuestra propia sociedad, hay ocasiones y lugares en los que el poder personal, sólidamente asentado o tratando de estarlo, es más severo en la práctica que las sutilezas legales.

Igualmente está abierto a Marx el mantener una doble barrera que determine o «condicione» unas tesis concretas: en primer lugar que (a): el poder material de producción condicione o límite a (b): las relaciones de producción (p. ej., el molino manual permite una estructura feudal, el molino hidráulico requiere un régimen capitalista); en segundo lugar, que (a) y (b) conjuntamente («la estructura económica») condicionen o limiten a (c), la superestructura ideológica. Si los términos «condicionar» o «limitar» no presuponen una doble escala determinante de todos y cada uno de los detalles, entonces Marx puede evitar la objeción de que una misma tecnología pueda ser utilizada en sociedades diferentes, con tal de que esas sociedades tengan justamente en común algunas características relevantes. Un ejemplo moderno podría ser que el extendido uso de la tecnología del computador exige un cierto nivel de educación para la mayoría de los miembros de la sociedad, con todas las implicaciones sociales que ello tiene.

Mas esto plantea justamente la cuestión ¿a qué equivalía realmente el hecho de que Marx hablase de «condicionar» o «corresponder a»? ¿Qué proporción de **determinismo** estaba dispuesto a afirmar (sincrónica o diacrónicamente)? Es evidente que toda sociedad ha de producir lo que sea imprescindible para cubrir las necesidades de la vida y asegurar la supervivencia del individuo y su reproducción. Tenemos que comer si queremos realizar algo o simplemente pensar, pero de esto no se sigue que nuestro modo de producir lo que comemos tenga que determinar lo que hagamos o pensemos. Lo plausible es decir —y al parecer lo que Marx diría cuando ponía cuidado en ello— es que la base económica ejerce una gran influencia sobre cualquier otra cosa, pues es esta base la que establece los límites dentro de los cuales desempeñan su papel los otros factores. El modo en que una sociedad produce las necesidades de la vida puede incluso ejercer una determinada influencia sobre el modo característico de pensar de la gente en una sociedad determinada. Pero el problema reside en que todo esto es *vago,* por lo cual queda siempre abierta la cuestión de decidir qué es lo que cuenta como una influencia «significativa». En última instancia, solo contamos con una recomendación para buscar los factores económicos en cada caso particular y examinar en qué medida influyen en el resto. Sin embargo, este enfoque ha resultado ser enormemente fructífero para la metodología en historiografía, antropología, y sociología.

La historiografía es un estudio empírico (lo que los alemanes llaman una *Wissenschaft)* en el sentido de que sus proposiciones tienen que ser contrastadas con la evidencia de que realmente sucedió lo relatado. Pero de aquí no se sigue que haya de ser una *ciencia* en el sentido de utilizar las *leyes de la naturaleza* (es decir, generalizaciones de una universalidad absoluta). Pues, después de todo, la historia es el estudio de lo que ha sucedido en las sociedades humanas de nuestro planeta y en un periodo

finito. El tema de la historia es un conjunto *particular* de sucesos; y no conocemos historias similares en ningún otro rincón del universo, así como tampoco podemos experimentar la repetición de unos sucesos que ya son históricos.

Ahora bien, para cualquier serie particular de sucesos —incluso la de la caída de una manzana desde un árbol— no hay límite respecto al número de leyes diferentes y hechos contingentes que participan en su producción (p. ej., las leyes de la gravedad y de la mecánica, el grado de humedad y la presión del viento, el envejecimiento de la madera y la elasticidad de las ramas, o la debilidad de los dedos humanos). Si no hay ningún sistema cerrado de influencias (y por tanto ningún determinismo) que pueda gobernar incluso la caída de una manzana, cuánto más implausible será afirmar que el curso de la historia humana está predeterminado. Puede que se den ciertas *tendencias* a largo plazo (p. ej., el incremento de la población humana o el desarrollo de una tecnología cada vez más compleja). Pero una tendencia no es una ley, y su continuación no es inevitable, aunque puede depender de unas condiciones que no son fijas. El aumento de la población puede quedar invertido por la guerra, la enfermedad, el hambre, o por una catástrofe ambiental.

Sin embargo, partiendo de su teoría general de la historia, Marx predijo que el capitalismo iría tornándose más y más inestable, que la lucha de clases entre los propietarios del capital y un proletariado cada vez más numeroso y obligado a vender su fuerza de trabajo mientras su pobreza continuaba agravándose se resolvería finalmente mediante el estallido de una gran revolución social que acabaría entregándole el poder a ese proletariado. Sin embargo, Marx no predijo que la revolución partiría en los países en los que el capitalismo del siglo XIX estaba más desarrollado, o sea Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. En el *Manifiesto Comunista,* de 1848, señaló a Alemania, que en aquel tiempo seguía siendo aún semifeudal, como el

lugar en el que esperaba la gran revolución **burguesa** (de las clases medias, que reemplazara el feudalismo, como fue el caso de la Revolución francesa) que muy pronto se vería seguida por la del proletariado. E igualmente supo ver que las ideas comunistas podrían ser exportadas a países en los que un proletariado relativamente pequeño aliado con el campesinado empobrecido podría hacerse con el poder hasta entonces detentado por la tradicional clase dirigente, como fue el caso de los bolcheviques bajo el liderazgo de Lenin. Pero la imposición del comunismo que llevó a cabo la armada roja en Europa del Este en 1945 fue una expansión imperialista, y no una revolución proletaria. Ni Rusia ni China tenían mucho capitalismo en el momento en el que se produjeron sus revoluciones comunistas en 1917 y 1949; su principal industrialización llegó después, mediante planes de cinco años brutalmente impuesto desde arriba hacia abajo.

Cabría sugerir, sin embargo, que las colonias (los ahora llamados países «en desarrollo») han ido formando su proletariado en paralelo con los países industrializados, y que incluso ahora nosotros nos beneficiamos de la explotación de los campesinos y pescadores del tercer mundo. En el *Manifiesto comunista,* Marx mencionó la explotación burguesa del mercado mundial, señalando la importancia económica de la esclavitud («la caza de pieles negras») para Inglaterra y América. (No solo eran los propietarios de esclavos quienes se beneficiaban; el sistema esclavista contribuyó a un desarrollo económico general, algo de que seguimos beneficiándonos hoy.)

La historia no ha transcurrido como Marx previó. No ha habido revoluciones comunistas en los países capitalistas desarrollados. El sistema capitalista económico ha adquirido una estabilidad mayor que la que tenía en el siglo XIX, aun con notables excepciones como la Gran Depresión de los años 30 y la reciente crisis de la banca. Con la globalización del comercio y

las finanzas, es difícil confiar en la estabilidad futura cuando ingentes cantidades de dinero pueden cambiar de manos de forma instantánea a lo largo y ancho del mundo.

Las condiciones de vida de la mayoría de la gente han mejorado ampliamente respecto de las que había en tiempos de Marx, y en muchos casos las divisiones de clase se han difuminado. El capitalismo desatado del siglo XIX, con sus horribles condiciones para la clase trabajadora, incluyendo el trabajo infantil, enfermedades epidémicas y una vida mucho más corta, ha mejorado considerablemente en Occidente mediante el uso de las legislaciones y los sistemas de bienestar (en un sistema de mercado *puramente* libre, quienes no pudieran encontrar trabajo serían «libres para morirse de hambre»). Hay ahora un gran número de trabajadores como oficinistas, funcionarios, enfermeras, profesores y abogados que no son ni trabajadores manuales ni propietarios industriales. Pero no tienen poder de decisión alguno respecto de las fuerzas económicas globalizadas que afectan a sus condiciones laborales y a si encuentran o no un trabajo. La descripción de Marx de una pequeña minoría de propietarios multimillonarios que controlan las vidas de millones de trabajadores de todo el mundo parece más exacta que nunca.

Teoría de la naturaleza humana: economía, sociedad y conciencia

Salvo en su estudio de Hegel y de los griegos durante su juventud, Marx no se interesó por cuestiones de filosofía «pura» o académica que más tarde calificaría de especulación ociosa comparada con la tarea vital de cambiar el mundo. Así, cuando se le etiqueta de materialista, se está pensando más en su teoría materialista de la historia que en su posición respecto a la relación de los estados mentales con el cerebro. Incluso si tomamos

una interpretación estricta de Marx como defensor de la idea de que todos los estados conscientes están determinados por los fundamentos materiales de la sociedad, su postura podría seguir siendo «**epifenomenalista**»: pese a ser ontológicamente no-física, la conciencia tiene su *contenido* determinado por sucesos materiales. Marx no está en absoluto comprometido con la idea metafísicamente materialista de que la conciencia se identifica literalmente con los procesos cerebrales.

Lo más distintivo del concepto de humanidad que sustenta Marx es la idea de que nuestra naturaleza es esencialmente *social:* en algún lugar llegó incluso a escribir que «la naturaleza real del hombre es la totalidad de sus relaciones sociales». Aparte de la existencia de hechos biológicamente obvios, como la necesidad corporal de comer y reproducirse, Marx diría que no existe una cosa tal como una naturaleza humana individual fija, pues lo que es verdadero de los individuos de una determinada sociedad o periodo, puede no serlo en otro lugar o época de la historia. Efectivamente, el propio Marx observó que «toda la historia no es sino una continua transformación de la naturaleza humana». Todo lo que haga la persona es en esencia un acto social, lo cual presupone la existencia de otros seres humanos que guardan una cierta relación con ella. Incluso nuestros modos de producir alimentos y de criar a nuestros hijos son socialmente aprendidos. La producción económica requiere típicamente la cooperación. Los seres humanos no concebimos la sociedad como una entidad abstracta que misteriosamente afecta a los individuos: es más bien, el tipo de individuo que uno sea y la clase de cosas que uno haga lo que queda reflejado en todas las interacciones de uno mismo con la sociedad en la que vive. Lo que parece ser «natural» en una sociedad o época (p. ej., el papel de las mujeres) puede ser muy diferente en otra.

Podemos resumir esta cuestión crucial diciendo que la sociología no es reducible a la psicología. No todo lo relativo a los

seres humanos se deja explicar en términos de hechos relacionados con los individuos; el tipo de sociedad en la que ellos viven ha de ser tenido también en cuenta. Esta cuestión metodológica es una de las contribuciones más distintivas de Marx, y una de las más ampliamente aceptadas. Por esta razón, se le reconoce como uno de los padres fundadores de la sociología. Y este *método* puede ser aceptado con independencia de que uno concuerde o no con las particulares conclusiones de Marx.

Pero queda aún al menos una última generalización de Marx sobre la naturaleza humana: los hombres somos seres *activos* y productivos; por naturaleza somos diferentes de los otros animales, puesto que *producimos* nuestros medios de subsistencia —y no a la manera en que las abejas producen la miel, pues nosotros ideamos planes conscientes para salvaguardar nuestra vida en situaciones nuevas—. Es natural, por tanto, que el ser humano trabaje y planee su propia vida. Sin duda, hay encerrada aquí una verdad fáctica, pero (al igual que sucede con muchas afirmaciones sobre la naturaleza humana) Marx asocia con ella un determinado **juicio de valor**: que la clase de vida que es *apropiada* para el hombre comporta una deliberada actividad productiva. Esta afirmación está implícita en su diagnóstico de la alienación como carencia de realización en el trabajo industrial y en su prescripción para la futura sociedad comunista, en la que cada uno es libre de cultivar sus talentos en una u otra dirección.

¿Qué implica la teoría de Marx sobre las mujeres? Si hay alguna verdad en su insistencia en los procesos de producción, también la hay con seguridad en la necesidad de la *reproducción.* Pero esta última no comporta solamente el intercambio sexual, el embarazo y el nacimiento del hijo («trabajo» en un sentido amplio del término), sino también el largo proceso del cuidado del niño, su educación y su socialización, cosa muy laboriosa de por sí, y que implica también al hombre. Obviamente, ninguna

sociedad puede sobrevivir si no produce nuevos miembros que requieren cuidados. Marx recoge esta necesidad en la *Ideología alemana,* y, en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,* sostuvo Engels que los factores económicos determinan los dos tipos de producción: el trabajo y la familia. Pero, en general, Marx fue un hombre de su tiempo, y su postura relativa a la tradicional división sexual del trabajo en la familia, con las mujeres casi exclusivamente dedicadas al cuidado y educación del hijo, tenía un «fundamento puramente fisiológico». Al parecer, no se percató de que incluso lo que él pensaba sobre las diferencias biológicamente determinadas entre los sexos estaba también afectado por factores socioeconómicos. Los desarrollos técnicos, como la contracepción fiable, el alimento para bebés, y los desarrollos económicos que requieren habilidades mentales más que la pesada fuerza manual han transformado la cuestión de la «naturaleza» masculina y femenina de maneras que ni el mismo Marx fue capaz de prever, aunque su teoría no carece de recursos para hacerlo.

Diagnóstico: alienación y explotación bajo el capitalismo

El diagnóstico de Marx sobre los males del pueblo y de la sociedad bajo el capitalismo fue expresado en sus primeros escritos en términos de un concepto de alienación o extrañamiento (derivado de Hegel y Feuerbach). Según Marx, la alienación comportaba una descripción de ciertas características de la sociedad capitalista y un juicio de valor de que estas eran fundamentalmente falsas. Pero es difícil decidir exactamente *cuáles* son las características que él está criticando. La actitud de Marx hacia el capitalismo no era, sin embargo, totalmente condenatoria, pues reconocía que este había generado un gran incremento en la productividad (lo cual haría al comunismo económicamente posible). Marx creía que el capitalismo era un esta-

dio necesario que la sociedad tenía que cubrir, pero pensaba que este sería (y debería ser) superado.

Lógicamente, puesto que la alienación es una relación, debe ser alienación *respecto de* alguien o de algo; no es posible estar simplemente «alienado», del mismo modo que no es posible ser casado sin estar casado con alguien. Marx escribió en los *Manuscritos económicos y filosóficos* que la alienación «lo es respecto del mundo mismo y de la Naturaleza». «Naturaleza» en este contexto parece significar para Marx el mundo *humanamente hecho* (lo opuesto a su sentido habitual), así pues, es presumible que Marx pensara que la gente no es lo que debiera ser, puesto que está alienada de los productos que ella misma crea y de las relaciones sociales implicadas en esa producción. La gente que carece de capital tiene que vender su fuerza de trabajo a fin de sobrevivir, por lo cual se encuentra en situación de ser explotada por los propietarios del capital industrial, que pueden dictar los términos de sus contratos.

En ocasiones se tiene la sensación de que es la propiedad privada lo que Marx condena principalmente: en un lugar asegura que «la abolición de la propiedad privada es la abolición de la alienación». Pero en otra parte dice, «aunque la propiedad privada parece ser la base y la causa del trabajo alienado, ella es más bien la consecuencia de la alienación». Marx describe esta alienación del trabajo como consumida por el hecho de que el trabajo no forma parte de la naturaleza del trabajador, que no se realiza en su trabajo, sino que se siente miserable, físicamente exhausto, y mentalmente abatido. Se ve forzado a trabajar como medio para satisfacer las necesidades de otros, y durante el trabajo no se «pertenece a sí mismo», pues está bajo el control de otras personas. Incluso los materiales que usa y los objetos que produce le son extraños porque no le pertenecen.

A veces parece que Marx culpa principalmente a la alienación por el uso del dinero como moneda de cambio que reduce

todas las relaciones sociales a un común denominador comercial (el insensible «pago al contado» como se dice en el *Manifiesto).* En este contexto, Marx estaba haciendo una comparación con la sociedad medieval en la que no existían relaciones económicas monetarias, aunque sin duda tuvieron que ser crueles por sí mismas. En otra parte sugiere que es la división del trabajo lo que convierte a este en un poder extraño al exigirle a la gente que se especialice, en vez de cambiar de actividad a voluntad en el mismo día (tal y como implausiblemente sugirió que sería posible en una sociedad comunista futura).

En su última obra presentó Marx un diagnóstico más directo del mal del capitalismo (aunque la noción de alienación no desapareció enteramente de su escrito). Marx desarrolla aquí una detallada exposición de su «teoría del valor del trabajo» y su concepto del «valor añadido» que genera la industria y del que se apropian los propios dueños de esta en lugar de los obreros. Estas cuestiones han sido discutidas muy extensamente por la teoría económica, y por ello no voy a entrar aquí en ellas.

La principal reivindicación de Marx tiene claramente un carácter moral de denuncia de la evidente *injusticia* de la estructura económica del capitalismo. Sorprendentemente, hay un cierto grado de acuerdo entre Marx y Adam Smith. El economista escocés ha sido saludado como el primer apóstol del capitalismo y del liberalismo económico, defensor de la libre competencia no solo como la base más eficiente, sino también la más moral, de la sociedad moderna. Pero Smith, además de economista, era un filósofo moral, y él también estaba alarmado por la tendencia a desarrollar la economía capitalista de forma que empobreciera o alienara a la clase trabajadora:

> Ninguna sociedad puede florecer y ser feliz si la mayoría de sus miembros son pobres y miserables. Es, por añadidura, equitativo que quienes alimentan, visten y albergan al pueblo entero participen de tal modo en el producto de su propio trabajo de manera que ellos también se encuentren razonablemente alimentados, vestidos y alojados (*La riqueza de las naciones,* 96).

E incluso cuando se satisfacían las necesidades materiales, las necesidades mentales o espirituales no. El potencial humano, tristemente, no se veía realizado:

> Vemos que, en las partes comerciales de Inglaterra, los comerciantes están en su mayor parte en esta condición despreciable: trabajan la mitad de la semana y esto es suficiente para mantenerse, y debido a la falta de educación no tienen mayor diversión que el desorden y el desenfreno *(Lecciones de jurisprudencia,* 540).

Así, a Smith le preocupaba este tipo de alienación (aunque no le diera este nombre). E incluso hoy en día no estamos libres de estas preocupaciones (*plus ça change, plus c'est la même chose).*

Hay implícito en Marx un diagnóstico más general que debería gozar del asentimiento universal: que es una felonía tratar a un ser humano solo como un medio para un fin económico (cfr. la ley moral de Kant que dice que siempre hay que tratar a los seres racionales como fines en sí mismos, capítulo 8). Los seres humanos eran considerados como meros medios de producción en el capitalismo salvaje de comienzos del siglo XIX, cuando los adultos y los niños trabajaban quince o más horas al día en paupérrimas condiciones de vida y morían prontamente víctimas del hambre y de su propio trabajo como asalariados. Y esto continúa sucediendo aún en algunos países, e incluso en naciones avanzadas donde el capitalismo está conociendo un éxito notable: entre los empresarios se da una constante tendencia a extraer el mayor beneficio posible del trabajo de sus empleados rebajando los sueldos, explotando su fuerza de trabajo o ampliando sus horarios. La última tendencia consiste en instalar la empresa en un país en el que los sueldos son mucho más baratos y las regulaciones legales más débiles.

La idea más significativa de Marx es probablemente que la sociedad capitalista no posibilita el desarrollo total del potencial humano, permitiendo en cambio la explotación de millones de personas por los que detentan el capital. Actualmente podría decir que los efectos alienantes afectan no solo a los trabajadores manuales sino a todos los que tienen que trabajar bajo pre-

siones económicas competitivas. El trabajador promedio del pequeño o mediano negocio, las corporaciones, o las agencias gubernamentales (ya se trate del obrero manual, del escribiente, del programador del computador, del agente de ventas, o del empresario medio), pueden sentirse «alienados» por las condiciones del lugar de trabajo. Incluso el comerciante que se ha dado a sí mismo su propio trabajo y aquellos que están en la cima del sistema económico, los ejecutivos, banqueros y administradores gubernamentales, pueden sentirse oprimidos por fuerzas que están más allá de su control. A veces el pensamiento más preocupante no es tanto que las personas equivocadas tengan el control, sino que nadie lo tenga. Tal vez pudiéramos expresar la principal posición de Marx parafraseando lo que Jesús dijo a propósito del sábado: los seres humanos no existen para producir, es más bien la producción lo que supuestamente contribuye al bienestar humano. Y esto podría aplicarse a *todo* el mundo: empresarios, empleados, obreros, consumidores, y a todo el que se viera afectado por efectos colaterales tales como la polución. La dificultad práctica se encuentra, por supuesto, en la manera de dar carácter social a este ideal.

Prescripción: revolución y utopía

«Si el hombre es un producto de sus circunstancias, esas circunstancias deben haber sido una construcción humana». Si la alienación y la explotación son problemas sociales causados por la naturaleza del sistema económico capitalista, entonces la solución tendrá que consistir en abolir ese sistema y reemplazarlo por uno mejor. Marx pensaba que era inevitable que en cualquier caso ocurriera esto último: el capitalismo se rompería en mil pedazos por causa de sus contradicciones internas, y la revolución comunista marcaría el comienzo de un nuevo orden social. Así como el cristianismo sostiene que Dios es la salva-

ción para nosotros, del mismo modo Marx anunciaba que la solución de los problemas del capitalismo estaba ya en el camino del movimiento de la historia, y era responsabilidad nuestra el alinearnos con él.

La teoría materialista de la historia de Marx suena a menudo determinista, si bien sigue habiendo un elemento de libertad humana, ya que Marx instó a la gente a darse cuenta de la dirección en la que se está moviendo la historia y *actuar* en consecuencia. Dentro del movimiento marxista, tuvieron lugar diversas controversias entre los que insistían en la necesidad de esperar el estadio de desarrollo económico apropiado para emprender la revolución, y los que (como Lenin) preferían actuar decisivamente para provocarla. Mas quizá no hubiera contradicción alguna en esto, pues si bien Marx sostenía que la revolución estallaría más pronto o más tarde, es posible que individuos clarividentes y grupos organizados adelanten su llegada y «alivien los dolores de su parto».

¿Cómo puede superarse la alienación? Es difícil creer que alguien apoye con seriedad la supresión del dinero (¿un regreso al sistema del trueque?), el fin de toda especialización, o el control comunitario de todo (¿hasta de los cepillos de dientes, la ropa y la comida?). La *industria* de la propiedad privada —los medios de producción e intercambio— se toma a menudo como el rasgo definitorio del capitalismo. El programa del *Manifiesto comunista* incluía la nacionalización de la tierra, de fábricas, transportes y bancos. Pero, ¿puede el control estatal reparar la alienación del trabajo que Marx describe en sus primeras obras? ¿No estaba la población igual de alienada bajo el régimen comunista de la Unión Soviética? ¿No podría la nacionalización hacer que las cosas fueran peor al aumentar el poder del Estado y de las corporaciones estatales sobre los individuos?

Marx sostenía que solo una revolución completa del sistema económico capitalista podría resolver adecuadamente los pro-

blemas de este. Las reformas limitadas como aumentar los salarios, reducir las horas de trabajo, introducir un sistema de pensiones, etc., podrían ser bien recibidas como alivio de la dureza del capitalismo, pero no alterarían la naturaleza básica de este. Aquí residía la radical diferencia entre el Partido Comunista y la mayor parte de los gremios de los sindicatos y de los miembros de los partidos socialistas. Pero nuevamente, los mismos seguidores de Marx mostraban su desacuerdo respecto a la práctica de la estrategia política. Algunos pensaban que elaborar la reforma del sistema podía alejar la atención de la verdadera realidad de la lucha de clases y de la necesidad de *derrocar* el orden existente. Para otros, en cambio, el proceso mismo de levantar a los trabajadores y combinarlos en un proceso de elaboración de reformas «elevaría sus conciencias», alentaría la solidaridad de clase, y aceleraría de este modo el cambio revolucionario.

Una serie de reformas parciales han modificado considerablemente el anterior capitalismo, comenzando por las British Factory Acts, que limitaron drásticamente la dura explotación de los trabajadores y los niños, y continuando con los sistemas de seguro nacional, de ayuda al desempleo, y de los servicios nacionales de salud (en Europa, aunque no en Estados Unidos). Los sindicatos han impulsado un serio progreso al aumentar los salarios reales y mejorar drásticamente las condiciones de trabajo. De hecho, gran parte de las medidas específicas propuestas en el *Manifiesto Comunista* han sido ya introducidas desde hace tiempo en los llamados países capitalistas; por ejemplo, el impuesto gradual sobre la renta, la centralización de gran parte del poder económico en manos del Estado, la educación gratuita en colegios estatales, la nacionalización de algunas de sus mayores industrias en ciertos países, etc. El sistema capitalista sin restricciones que conoció Marx a mediados del siglo XIX ha dejado de existir en los países más desarrollados. Y

esto ha sucedido mediante una reforma lograda paso a paso y no por revolución. Lo cual no quiere decir que lo que ahora tenemos sea perfecto, aunque sí sugiere que el rechazo de reformas graduales es un error, como pueden confirmarlo los ejemplos de violencia y sufrimiento que conllevan las revoluciones acaecidas en otras partes del mundo.

Sin embargo, la competitividad de la vida bajo el capitalismo entra en conflicto con el ideal de solidaridad. Así, podríamos entender que lo que Marx dice es que la alienación consiste en una falta de *comunidad,* en la medida en la que la mayoría de trabajadores no pueden ver que su trabajo contribuya a un grupo del que forman parte: los propietarios de las fábricas no son «uno de los nuestros». La mayoría de empresas son demasiado grandes como para ser una comunidad real, aun si los trabajadores poseen unas pocas participaciones de ellas. Tal vez haya algo más de esperanza en los modelos de negocio que le dan a los empleados un papel significativo en el éxito del negocio y también voz sobre cómo ha de gestionarse.

Marx prevé de forma profética una regeneración de la humanidad dentro de *este* mundo. Una vez, con salvaje entusiasmo, describió el comunismo como «la solución al enigma de la historia», pues la abolición de la propiedad privada garantizaría la desaparición de la alienación y el advenimiento de una genuina sociedad sin clases. Pero también se mostró muy ambiguo respecto a la manera de alcanzar semejante meta, aunque fue lo bastante realista para afirmar que tendría que haber un periodo intermedio antes de que se diera la verdadera transición al comunismo, lo cual requeriría el establecimiento de lo que él llamaba «la dictadura del proletariado». La alienación no podría quedar superada al día siguiente de la revolución. En una frase que resulta inquietante a la luz de lo ocurrido en la historia del siglo XX, Marx escribía: «la alteración de los hombres a escala masiva es necesaria», aunque en defensa de Marx

hay que decir que lo que él tenía en mente era una alteración de las conciencias, no los salvajes métodos de la Rusia soviética. Se daba por supuesto que en la fase superior de la sociedad comunista, el Estado se desvanecería para dar paso al reino de la felicidad. La potencialidad humana podría desarrollarse por sí misma, y el principio que la guiara podría ser: «De cada uno según su capacidad, a cada uno de acuerdo con sus necesidades.»

Con seguridad, una buena parte de esta perspectiva utópica debe ser juzgada como poco realista. Marx no nos ha legado ninguna buena razón para creer que la sociedad comunista sería genuinamente una sociedad sin clases, que los que aplicaran la dictadura del proletariado no iban a formar una nueva clase dirigente con todos los medios en sus manos para abusar de su poder y desarrollar nuevas formas de explotación. No hay razón alguna para esperar que un conjunto de cambios económicos fuese capaz de eliminar *todos* los conflictos de intereses y todo sentimiento de tedio o alienación. Los Estados no desaparecieron, de hecho; por el contrario, desde entonces han tendido a hacerse más poderosos; aunque hay que reconocer también la enorme fuerza alcanzada desde aquellos días por las corporaciones junto a la creciente dimensión global del mercado, que restringen el poder de cualquier gobierno.

Sin embargo, hay otros elementos en la visión de Marx con los cuales podemos seguramente concordar. La aplicación de la ciencia y la tecnología a fin de producir las necesidades de la vida para todo el mundo, la reducción de la jornada de trabajo y la provisión de una educación universal de manera que todos los seres humanos pudieran desarrollar sus capacidades potenciales; la visión de una sociedad descentralizada en la que los hombres pudieran cooperar en comunidades organizadas para el bien común y en equilibrio con la naturaleza; todas estas cosas son ideales que casi todo el mundo compartiría, aunque no

es un asunto fácil decidir de qué modo pueden ser compatiblemente realizadas.

Probablemente, es en todas estas cosas que el marxismo ha ofrecido donde hay que buscar la razón de que este haya sabido ganarse la fidelidad de tantas personas. Al igual que las religiones, el marxismo es algo más que una mera teoría, pues ha sido para muchos una fe secular, una visión profética de la salvación social. Incluso ahora, pese al carácter discutible de algunas aserciones de Marx en sus formulaciones más extremas, y del fracaso de los regímenes comunistas en el siglo XX, sus ideas siguen estando vivas. Su diagnóstico es más convincente que su prescripción y tiene que ser admitido. Aunque las reformas sociales y los desarrollos tecnológicos han alterado de mil maneras el perfil del sistema económico, son muchos los que ven la necesidad de una nueva transformación del capitalismo global y se vuelven a Marx en busca de inspiración para ese cambio.

Sin embargo, el énfasis exclusivo que hace Marx en los factores *económicos* dirige nuestra atención solamente hacia uno de los obstáculos que obstruyen el camino de la realización humana. La sexualidad y las relaciones familiares son seguramente vitales, al igual que lo son también nuestras actitudes existenciales hacia limitaciones no económicas de la vida como, por ejemplo, los fallos morales, las enfermedades y la mortalidad. Y el conflicto humano —desde el tribalismo al nacionalismo, la confrontación nuclear y el terrorismo— envuelven, al parecer, la presencia en la naturaleza humana de algo que no tiene nada que ver con la competición económica. Tendremos que mirar hacia otra parte —a la psicología, al existencialismo, a la teoría evolutiva, y quizá a las concepciones religiosas— para buscar una serie de intuiciones más profundas sobre la naturaleza y los problemas de los individuos y de las sociedades humanas.

Ninguno de los escritos de Marx puede ser elegido como texto básico. El *Manifiesto Comunista* es un evidente punto de partida, pero es de carácter más polémico que teórico, y su tercera sección está anticuada; *La ideología alemana* es más profunda y extensa, pero de fácil lectura.

Existen varias selecciones útiles, como *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy,* trad. de T. B. Bottomore, ed. de T. B. Bottomore y M. Rubel (Londres, Penguin, 1963; Nueva York, McGraw-Hill, 1964), que está eficazmente organizada por temas; *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy,* ed. de L. S. Feuer (Nueva York, Anchor Books, 1959), y más recientemente *Karl Marx: Selected Writings,* ed. de David McLellan (Oxford, Oxford University Press, 2.ª ed., 2000).

Hay dos buenas biografías de Marx: Isaiah Berlin, *Karl Marx* (Madrid, Alianza, 1973), y Francis Wheen, *Karl Marx* (Londres, Fourth Estate, 1999).

Una crítica clásica del marxismo se encuentra en Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Buenos Aires, Paidós, 1957).

La dimensión religiosa del pensamiento de Marx está tomada de Robert Tucker, en *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Nueva York, Transaction Publishers, 2000). Una discusión de Marx sobre la naturaleza humana se encuentra en J. Plamenatz, *Karl Marx's Theory of Man* (Oxford, Oxford University Press, 1978).

Para una sofisticada defensa de la teoría materialista de la historia de Marx que utiliza los métodos de la filosofía analítica, véase G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, Oxford University Press, 1978).

Sobre la relación de la teoría marxista con el feminismo, véanse F. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (Barcelona, Planeta-Agostini, 1993), y A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature,* cap. 4 (Totowa, Rowman & Littlefield, 1983).

Una defensa post-comunista de las ideas de Marx es la ofrecida por Keith Graham en *Karl Marx Our Contemporary: Social Theory for a Post-Leninist World* (University of Toronto Press, 1992).

Existe una más reciente reevaluación muy legible de Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today?* (Oxford, Oxford University Press, 2002), donde aborda la teoría del trabajo, que aquí no se discute.

Palabras clave

alienación, burgués, capital, capitalismo, comunismo, determinismo, epifenomenalismo, espíritu, ideología, juicio de valor, leyes de la naturaleza, metafísica, panteísmo, proletariado, reduccionismo, teoría materialista de la historia.

Preguntas para el debate

1. ¿Te convence la idea de Marx según la cual los factores económicos son los principales determinantes de la estructura y cambio sociales?
2. ¿Es la alienación algo inevitable en un sistema capitalista, o en cualquier sistema económico?
3. ¿Necesita el capitalismo contemporáneo una reforma radical?
4. ¿Podemos tener comunidad sin comunismo?

Capítulo 10

Freud: la base inconsciente de la mente

El enfoque psicoanalítico de Freud revolucionó la idea de la naturaleza humana en la primera mitad del siglo xx. Freud dedicó toda su vida al desarrollo y la modificación de sus teorías, que se extendían por un amplio campo de temas: neurología, psiquiatría, desarrollo del niño, sexología, antropología, sociología, arte y religión. Lideró también el desarrollo del movimiento psicoanalítico internacional procurando mantenerlo bajo control. En este capítulo nos ocupamos del propio Freud, no de los posteriores desarrollos de la teoría y la práctica psicoanalíticas. He juzgado conveniente dejar para las dos secciones finales mis observaciones críticas.

Vida y obra

Sigmund Freud nació en Moravia en 1856, pero su familia se trasladó a Viena, donde vivió y trabajó hasta que los nazis le obligaron a exiliarse en 1938. Ya en sus años escolares, los precoces intereses de Freud abarcaban todos los aspectos de la vida humana, y cuando ingresó en la Universidad de Viena como estudiante de medicina asistía a las clases de otras disciplinas, tal como las del filósofo de la mente Franz Brentano. Freud se interesó profundamente por la biología y dedicó seis años de su vida a investigar en el laboratorio del famoso fisiólogo Brücke. Durante aquellos años escribió una serie de artículos sobre cuestiones técnicas tales como la del sistema nervioso de los peces (e incluso se ganó una controvertida reputación técnica

de pionero en el uso de la cocaína). Para poder casarse con su prometida, Martha Bernays, Freud necesitaba un empleo más seguro; por ello, y aunque de mala gana, comenzó a trabajar como médico en el Hospital General de Viena. En el año 1886 estableció una consulta privada sobre «enfermedades nerviosas», es decir, sobre problemas psicológicos en la que continuó trabajando durante el resto de su vida.

La subsiguiente carrera intelectual de Freud puede dividirse en tres etapas principales. En la primera de ellas elaboró su original hipótesis sobre la naturaleza de los problemas neuróticos y desarrolló su propia teoría y el método de tratamiento que habrían de ser conocidos bajo el nombre de «psicoanálisis». Su interés por la psicología humana y por los problemas mentales se vio impulsado por una visita que hizo a París entre 1885 y 1886 a fin de estudiar con Charcot, un neurólogo francés que utilizaba la hipnosis para tratar los problemas «nerviosos». Muchos de los primeros pacientes de Freud en Viena fueron mujeres aquejadas de lo que entonces se llamaba «histeria». Típicamente, estas enfermas sufrían misteriosas parálisis, pérdida del lenguaje, o falta de sensación en regiones del cuerpo que no tenían la menor relación con la neurología, sino solo con los conceptos ordinarios de partes del cuerpo tales como el de mano o brazo. Etimológicamente, la palabra «histeria» proviene de las explicaciones antiguas de estos síntomas cuyo origen se atribuía entonces a infecciones del útero, y que ahora no tiene más significado que el de un mero estado emocional extremo. Mas en la época de Freud remitía a un síndrome reconocido aunque enigmático que la medicina ortodoxa consideraba entonces casi imposible de tratar. Parece muy probable que la «histeria» en las mujeres burguesas de la Viena del fin de siglo tenía mucho que ver con su situación social limitada y su sexualidad reprimida.

Freud quedó impresionado, en todo caso, por el modo en que el método puramente psicológico de la hipnosis de Charcot parecía inducir tan espectaculares curas. Al verse enfrentado con síntomas similares en sus propios pacientes, Freud utilizó primeramente la electroterapia y la sugestión hipnótica, pero al encontrarlas poco satisfactorias, ensayó otro método utilizado ya por Breuer, un antiguo y acreditado especialista conocido suyo. El enfoque de Breuer se basaba en la suposición de que la histeria estaba causada por alguna experiencia emocional intensa (un «trauma») que el paciente había olvidado al parecer; su tratamiento consistía en inducir en el paciente el recuerdo de aquella experiencia y la «descarga» de la correspondiente emoción. Esta hipótesis de que la gente puede sufrir por una «idea», una emoción oculta en la memoria de la que el paciente no es consciente, pero de la que puede liberarse obligándola a volver a la conciencia, es la base desde la cual desarrolló Freud su psicoanálisis.

Freud descubrió que las ideas traumáticas de sus pacientes tenían típicamente un contenido sexual y (dispuesto siempre a construir una generalización) sugirió que la neurosis tiene *siempre* un origen sexual. En muchos casos, sus pacientes le informaban sobre una «seducción infantil» —lo que nosotros llamamos ahora un abuso sexual infantil—. Al principio creyó en esta teoría pero más tarde, en un dramático cambio de táctica teórica, que después consideraría como un descubrimiento crucial, llegó a pensar que esas historias eran realmente fantasías que reflejaban deseos inconscientes del sujeto más que recuerdos de lo que realmente había sucedido. (A la vista de los debates y controversias recientes, cabe preguntarse si las primeras ideas de Freud sobre este asunto no estaban de alguna manera más cercanas a la verdad.) En el año 1895 publicó sus *Estudios sobre la histeria* juntamente con Breuer, pero este dejó más tarde de creer en la importancia universal de la sexualidad,

con lo cual se rompió la colaboración y Freud continuó transitando por su propio camino teórico.

En su periodo de exploración inicial, Freud esbozó su *Proyecto para una psicología científica,* en donde, no sin ambición, trató de vincular la teoría psicológica que estaba desarrollando con una base física en las células nerviosas del cerebro. Si bien se entusiasmó inicialmente con estas especulaciones interdisciplinares, más tarde empezó a considerarlas demasiado adelantadas a su tiempo, y no envió el trabajo para que fuera publicado (el manuscrito se perdió, se redescubrió y finalmente vio la luz en 1950). Pero el fantasma del *Proyecto* se cierne sobre todas las obras posteriores de Freud bajo la forma de una suposición de fondo: que los procesos mentales que postula la **teoría psicoanalítica** podrían finalmente identificarse con movimientos de energía eléctrica en las neuronas.

En los últimos años del siglo XIX, Freud comenzó a formular sus polémicas teorías sobre la sexualidad infantil y la interpretación de los sueños, temas ambos que son fundamentales para la teoría psicoanalítica. Introdujo sus conceptos teóricos de **resistencia**, **represión** y **transferencia**. La segunda fase de su trabajo puede situarse a partir de la publicación de *La interpretación de los sueños* (1900), en donde comentaba sus intentos de psicoanalizarse a sí mismo, lo cual incluía interpretaciones virtuosísticas (pero cuestionables) de sus sueños. A esta siguió en 1901 *La psicopatología de la vida cotidiana,* en la que analizaba las causas inconscientes de errores tales como los *lapsus linguae,* y en 1905 sus *Tres ensayos sobre la teoría sexual.* Estas obras aplicaban la teoría psicoanalítica al conjunto de la vida mental normal y no solo a pacientes neuróticos. A partir de este momento comienza su reconocimiento internacional y la difusión del psicoanálisis. Así, en 1909, Freud fue invitado a visitar los Estados Unidos, donde ofreció sus *Cinco conferencias sobre psicoanálisis,* la primera de una serie de exposiciones breves y populares

de sus ideas. Entre 1915 y 1917 presentó en la Universidad de Viena sus mucho más extensas *Lecciones de introducción al psicoanálisis,* en las que exponía toda su teoría tal y como había sido desarrollada hasta entonces.

Desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta su muerte en 1939, la tercera fase de su obra, introdujo algunos cambios importantes en sus teorías, juntamente con una serie de ambiciosos intentos especulativos de aplicar sus ideas a cuestiones sociales. En 1920 apareció *Más allá del principio del placer,* en donde introdujo por primera vez el concepto del «**instinto de muerte**» (para explicar la agresividad y la autodestrucción), como también el de los «instintos de vida» (auto-conservación y sexualidad), que también él había postulado. Otro desarrollo posterior fue la estructura tripartita de la mente —el **ego**, el **yo**, y el **súper-ego—**, que fue presentada en su obra *El Yo y el Ello* (1923). En una segunda obra popular, *El análisis profano* (1926), exponía Freud su teoría en términos de esta nueva estructura tripartita.

La mayoría de los años últimos de Freud estuvieron consagrados a la teoría social (ya en 1913 había tratado de relacionar sus teorías con la antropología en *Tótem y tabú).* Tras la Primera Guerra Mundial, y con el auge del fascismo en Europa, su pensamiento adquirió un tono más pesimista. En *El porvenir de una ilusión* (1927) trató la religión como un sistema de falsas creencias cuyo profundo arraigo en nuestras mentes exige una explicación psicoanalítica. En *El malestar de la cultura* (1930), discutió sobre el conflicto existente entre las exigencias de la sociedad civilizada y los instintos humanos, y en *Moisés y el monoteísmo* (1939), ofreció una polémica interpretación psicoanalítica de la historia judía. En el año 1938, los nazis se anexionaron Austria, con el consiguiente peligro para los judíos. Aunque no era creyente, Freud era étnicamente judío (y ya había sido víctima del antisemitismo austriaco), pero debido a su fama inter-

nacional los nazis le permitieron (pagando una gran suma) marcharse a Londres para «morir en libertad», como él mismo dijo. Allí dedicó el último año de su vida a escribir una breve versión final de su doctrina: *Un esquema del psicoanálisis.*

Trasfondo metafísico: neurociencia, determinismo y materialismo

Lo más distintivo del pensamiento de Freud es, sin duda, su teoría de la mente humana, mas primeramente convendría tomar nota de sus presupuestos metafísicos y metodológicos. Freud rechazó desde el principio la teología y la metafísica. Comenzó su carrera como fisiólogo y procuró seguir siendo un científico a lo largo de su vida: su esperanza más constante fue siempre la de poder explicar científicamente todos los fenómenos de la vida humana. (Hasta qué punto fue fiel a este ideal, lo veremos más adelante.) No fue nunca marxista, pero compartió la creencia común en el progreso y la fe ilustrada en que la aplicación de la ciencia podría mejorar la condición humana.

Gran conocedor de la biología post-darwinista, Freud aceptó que los seres humanos son una especie animal, si bien de un tipo particular. Dados su saber sobre biología y su experiencia en la investigación fisiológica, supuso que todo lo que sucede en nuestros *cuerpos* está **determinado** por las leyes de la física, química y biología. Se le ha descrito con acierto como un «biólogo de la mente» que suponía que nuestros acontecimientos y procesos *mentales* también están determinados por causas antecedentes.

Freud fue un materialista filosófico, así como un determinista. Reconocía algún tipo de distinción entre estados mentales y estados cerebrales, pero para él esto era solamente un dualismo de propiedades (semejante al de Spinoza), no de dos sustancias o dos conjuntos de acontecimientos paralelos. Los filósofos

materialistas sostienen al hablar de estados mentales como sensaciones, pensamientos, deseos y emociones que no estamos forzados a adoptar el dualismo cartesiano, ya que pueden entenderse como aspectos mentales de nuestros estados cerebrales complejos. Freud creía otro tanto sobre los estados mentales **inconscientes** cuya existencia había postulado y consideraba que estos también han de tener su base en el cerebro, tal y como dijo en su *Proyecto científico*. Sin embargo, es significativo que a veces emplee la palabra alemana *Seele* («alma»), sugiriendo con ello que veía su trabajo como algo incardinado tanto en las humanidades como en las ciencias, tratando los problemas de la vida conforme los experimentamos. El psicoanálisis depende de que el analista presente sus interpretaciones en un lenguaje corriente y no científico que el paciente pueda entender. Tras su primer intento de vincular la teoría psicológica que estaba desarrollando a la neurociencia, Freud se conformó con dejar que la investigación futura descubriera las bases neurológicas de la psicología. Esto es algo en lo que se ha hecho un enorme progreso en los últimos años; las especulaciones de Freud son un tanto primitivas, pero en ningún caso absurdas.

Teoría de la naturaleza humana: determinismo mental, el inconsciente, los instintos y el desarrollo infantil

Voy a exponer a continuación el enfoque de Freud en cuatro principales áreas. La primera es su aplicación estricta del determinismo —el principio que dice que todo suceso tiene unas causas que lo preceden— al ámbito de lo mental. Los pensamientos y conductas de los hombres que anteriormente se consideraban como elementos insignificantes para el estudio de la persona, tales como chasquear la lengua, tartamudear, los sueños o los síntomas neuróticos tenían que estar determinados, según Freud, por causas ocultas. Estos errores podían ser, se-

gún él, altamente significativos, pues revelaban en formas disimuladas lo que en otro caso permanecería desconocido. Nada de lo que la persona piensa, hace o dice es realmente aleatorio o accidental; todo puede en principio ser retrotraído a una causa u otra, presumiblemente en la mente del sujeto (de aquí el concepto de «lapsus freudiano»). En esto Freud se acerca bastante a nuestras explicaciones cotidianas de los errores humanos («¿Cómo pudo olvidarse de que era su cumpleaños?», «¿Por qué derramó ella su bebida?»), y a la comprensión de la naturaleza humana propia de los novelistas y dramaturgos. Freud presentó su teoría psicoanalítica como una teoría que se aplica a todo el comportamiento humano, no solo a los pacientes neuróticos. A su modo de ver, nada de lo que una persona piensa, hace o dice es en verdad casual o accidental; todo puede en principio remontarse a alguna causa, que a menudo la mente procesa de forma inconsciente.

Esto parecería implicar una negación de la libertad de la voluntad, porque incluso cuando pensamos que elegimos de modo perfectamente libre, Freud podría defender la existencia de causas desconocidas que determinasen nuestra elección. Se da aquí un interesante paralelo con Marx, pues tanto uno como otro afirman que los contenidos de nuestra conciencia, lejos de ser «libres» y «racionales», están determinados por causas de las que normalmente no tenemos la menor conciencia. Pero mientras que Marx dice que las causas son sociales y económicas, Freud afirma que son individuales y psicológicas, y que a su vez están enraizadas en nuestros impulsos biológicos. Sin embargo, ambos pensadores presuponen que algunas personas, en algunos momentos (¡especialmente futuros pensadores científicos como ellos mismos!) hacen juicios y decisiones racionales basadas en evidencias objetivas. ¿Pueden considerarse esos juicios, basados en el *tipo correcto* de causas, como «libres»? Hay mucho más que decir sobre la libertad desde un nivel filosófico,

pero Freud no tenía tiempo para lo que veía como las trivialidades filosóficas de su tiempo.

La segunda y más distintiva característica de la teoría de Freud —la propuesta de estados mentales *inconscientes*— brota así de la primera. Mas conviene andar con cuidado a fin de comprender correctamente su concepto de lo inconsciente.

Los estados mentales son numerosísimos, por ejemplo los recuerdos de experiencias particulares o de hechos de los que no somos continuamente conscientes pero que pueden ser recordados siempre que se tornan relevantes. A estos estados los llama Freud «**preconscientes**», y reserva el término «inconsciente» para los estados que *no pueden* tornarse conscientes bajo circunstancias normales. Su afirmación crucial es que nuestras mentes no son coextensas con lo que está disponible para nuestra atención (la consciente más la inconsciente), pues las primeras incluyen elementos para los que no poseemos ninguna capacidad consciente ordinaria. Extendiendo una analogía muy conocida, la mente es como un iceberg con una parte visible por encima de la superficie del mar, otra ocasionalmente visible con el movimiento ascendente y descendente de las olas, pero con una gran masa de hielo oculta que proyecta su influencia sobre todo el resto. Hasta aquí se nos ha ofrecido una explicación *descriptiva* del inconsciente, pero el concepto freudiano es también *dinámico.* Para explicar el rompecabezas de fenómenos humanos tales como la parálisis histérica, el comportamiento neurótico, los pensamientos obsesivos o los sueños, postuló Freud la existencia de ideas emocionalmente sobrecargadas en la parte inconsciente de la mente que activan y misteriosamente ejercen una serie de influencias causales en lo que las personas piensan, sienten y hacen. Los deseos o las emociones inconscientes pueden conseguir que los hombres hagan cosas que ni siquiera ellos mismos serían capaces de explicar racionalmente. Algunos estados inconscientes fueron an-

teriormente conscientes (p. ej., las experiencias emocionales traumáticas) pero quedaron reprimidos justamente porque resultaban demasiado dolorosos de reconocer. Así pues, se postula la «represión» como un proceso mental para arrinconar ese recuerdo doloroso en el fondo del inconsciente y mantenerlo oculto en él. Pero el resto de lo inconsciente está formado por las fuerzas conductoras de nuestra vida mental que operan desde la infancia y que siempre han sido inconscientes.

Durante los años 1920, Freud introdujo en su teoría un nuevo concepto *estructural* de la mente que no coincide con la distinción entre conciencia, preconciencia e inconsciencia. En esta última fase, distinguió tres sistemas en el interior del aparato mental. El *ello,* que contiene los impulsos instintivos que buscan una satisfacción inmediata (como ocurre con los niños muy pequeños que se guían según el «principio del placer»). El *ego* es el más próximo a la concepción ordinaria que tenemos del yo, según la cual tenemos estados mentales conscientes que articulamos como «Yo creo», «Yo siento», «Yo quiero». Su función es la de percibir el mundo real y decidir sobre la línea de acción, mediando entre el mundo y el *ello* (a su vez gobernado en el *ego* por «el principio de realidad»). Todo lo que pueda convertirse en consciente es terreno del *ego* (aunque Freud afirma que este contiene también elementos que siguen siendo inconscientes). El *superego* es una parte especial de la mente donde se encuentra la conciencia (esto es, las normas morales aprendidas durante la primera infancia); el *superego* puede confrontar al *ego* con las reglas y prohibiciones al igual que un padre estricto, introduciendo sentimientos de culpabilidad o ansiedad. Las fuerzas de represión se encuentran localizadas en el *ego* y el *superego,* y típicamente operan de manera inconsciente. Al pobre *ego* le corresponde la difícil tarea de tratar de reconciliar las conflictivas demandas del *ello* y del *superego* dada la frecuente resistencia de los hechos del mundo real. Tal es la dra-

mática pintura freudiana de la condición humana, acosada por problemas externos y conflictos internos.

En esta última teoría de Freud sobre la estructura mental tripartita se dan interesantes, aunque parciales, paralelismos con Platón (véase cap. 4). El *ello* se corresponde obviamente con el apetito o el deseo, pero no está tan claro de qué modo el *ego* y el *superego* se corresponden con la razón y el espíritu de Platón. En su función de conocer la realidad, el *ego* se asemeja al parecer a la Razón, pero esta tiene también para Platón una función moral que Freud asignaría al *superego.* Y el elemento platónico del espíritu realiza al parecer una función moral en el ejemplo de sentirse descontento ante los propios deseos por los cuales el mismo Platón lo introdujo.

Los **instintos** o impulsos son una tercera e importante categoría en la teoría de Freud. Al postular la existencia de factores de motivación de los que la persona misma puede no ser consciente, Freud se estaba apoyando en ideas de Schopenahuer y Nietzsche, los dos filósofos del siglo XIX que teorizaron sobre la voluntad como fuerza instintiva inconsciente. La palabra que utilizó Freud fue *Trieb,* que con frecuencia se traduce por «instinto», aunque el término «impulso» es quizá mejor porque forma parte de la teoría freudiana por la cual el mismo *impulso* subyacente puede ser la fuerza o energía innata que se oculta tras una variedad de conductas específicas, como que las arañas coman moscas o que los pájaros construyan nidos, mientras que, de acuerdo con Freud, el mismo impulso subyacente puede ser la fuerza o energía que motiva una variedad de comportamientos *diferentes*. Por ejemplo, el impulso sexual humano puede motivar el envío de flores, la escritura de poesía y la promesa de cumplir los votos matrimoniales hechos en la iglesia; y puede hacerse manifiesto en la homosexualidad o en el fetichismo de los pies tanto como en el coito heterosexual.

Estos impulsos son las fuerzas motivadoras en el interior de nuestras mentes; generan energía mental que busca una «descarga». Freud empleó este lenguaje eléctrico o mecánico de un modo casi literal, influido por su educación científica y por la teoría psicofísica de su anterior *Proyecto,* en el que habló con sorprendente clarividencia sobre flujos de cargas eléctricas a través de las neuronas del cerebro. Su concepción de los impulsos mentales describe a estos como cargas eléctricas o presiones hidráulicas que han de ser descargadas de un modo u otro.

Su clasificación psicológica de los instintos es, sin embargo, una de las partes más variables y especulativas de su teoría. Por supuesto, Freud sostenía que uno de los principales tipos de instintos es de carácter sexual (algo que nadie negaría), y es notorio que él mismo retrotrajo una buena parte del comportamiento humano a los pensamientos y deseos sexuales (reprimidos a veces en el inconsciente). Es, sin embargo una mala interpretación decir que Freud trató de explicar en términos de sexo *todos* los fenómenos humanos. Es cierto que Freud le dio a la sexualidad un alcance mucho más extenso en la vida humana de lo que hasta entonces se le había reconocido, sosteniendo que esta se manifiesta en muchas más situaciones que en las del «normal» intercambio heterosexual entre adultos. Freud sostenía que los comienzos de la sexualidad empiezan en el niño desde el momento de su nacimiento, que los factores sexuales juegan un papel crucial en las neurosis de los adultos, y que la energía sexual (la **libido**) puede ser «sublimada» en otra actividad, tal como el arte.

Pero Freud sostuvo siempre que, junto a este, había al menos *otro* impulso básico. En este periodo inicial suyo distinguió lo que él llamó instintos «auto-conservadores» (de alimentarse y de auto-protección) del impulso sexual. En una primera fase, trató el sadismo como una manifestación perversamente agresiva de la sexualidad. Pero en obras posteriores cambió radical-

mente su clasificación colocando conjuntamente la libido y el hambre en un instinto de «vida» básico *(Eros),* y situando al sadismo, la agresión, la auto-destrucción, etc., en un inadmisible instinto de «muerte» *(Tánatos).* En el lenguaje popular, la dualidad de amor y hambre fue reemplazada por la de amor y odio. Pero reconoció la cualidad de tentativa de su teorización, y en su última obra admitió con humildad que no entendemos lo suficientemente bien los impulsos humanos.

El cuarto punto principal en la teoría freudiana es su explicación del *desarrollo* del carácter del individuo humano. Esta teoría va más allá de la trivial evidencia de que la personalidad depende de la experiencia tanto como de la herencia genética. Freud partió del descubrimiento de Breuer de que las experiencias traumáticas particulares podían, aunque parecieran ya olvidadas, ejercer un influencia nociva sobre la salud mental de una persona. La teoría totalmente desarrollada del psicoanálisis generaliza esta observación y afirma la importancia que tienen para el adulto el carácter de la experiencia de la niñez y de la primera infancia. Los cinco primeros años son la base sobre la que se construye y asienta la personalidad de cada individuo. Así pues, no se puede entender totalmente a una persona hasta que no se conocen los hechos psicológicamente cruciales de su primera infancia. Freud elaboró detalladas teorías sobre los estadios psicosexuales del desarrollo que supuestamente todo niño tiene que recorrer. Extendió el concepto de sexualidad de manera que incluyese cualquier tipo de placer obtenido a través del cuerpo, y sostuvo que los niños obtienen un cierto tipo de placer a partir de la boca (el estadio oral), y más tarde del otro extremo del tracto intestinal (el estadio anal). Tanto los niños como las niñas comienzan luego a interesarse por el órgano sexual masculino (el estadio fálico). Se dice que el pequeño siente deseo sexual por su madre y temor a la castración por parte del padre («complejo de Edipo»). El deseo de la madre y la hostili-

dad hacia el padre son normalmente reprimidos más tarde. Desde los cinco años hasta la pubertad (el periodo de «latencia»), la sexualidad es mucho menos evidente. Luego reaparece, y, si todo va bien, alcanza su completa expresión genital en la edad adulta.

Freud fue vilipendiado por su idea del **complejo de Edipo**, según la cual supuestamente un niño siente deseo sexual por su madre y rivalidad con su padre (como lo preconfiguró Sófocles cuando Edipo mata a su padre para casarse con su madre, sin saber que está haciendo ninguna de las dos cosas). Pero tal vez la comprensión de la psicología infantil de Freud no haya de tomarse tan literalmente o de un modo tan orientado hacia los varones. No tenemos por qué suponer que los niños y niñas sienten nada parecido al deseo sexual adulto por sus madres o padres, sino más bien que el vínculo de dependencia que sin duda sienten para con sus padres contiene un elemento que es sexual en un sentido amplio, ya que alberga la semilla a partir de la que pueden brotar el amor y la sexualidad adultas. Además, esta dependencia del niño es ambivalente, ya que implica de forma característica algún tipo de resentimiento, celos o agresión, así como amor. Y conforme los niños crecen y establecen relaciones sociales tendrían que aprender lo que es un comportamiento aceptable y lo que no, de modo que las prohibiciones sociales y parentales limitarán que actúen basándose solo en lo que sienten. Todo el mundo ha de pasar esta fase crucial en su desarrollo psicológico, y, si no se maneja de forma adecuada, tal vez solo el psicoanálisis pueda reparar el daño al llevar mentalmente al paciente de vuelta a su infancia y renegociar la transición.

Diagnóstico: disonancia mental, represión y neurosis

Al igual que Platón, Freud dice que el bienestar individual o la salud mental dependen de la relación armónica entre las diversas partes de la mente y entre la totalidad de la persona y la sociedad. El *ego* tiene que reconciliar el *ello,* el *superego* y la totalidad del mundo externo, buscar oportunidades para satisfacer las demandas instintivas del *ello* sin transgredir los niveles normales requeridos por el superego, el representante interno de la sociedad. Si el mundo no ofrece suficientes oportunidades para su satisfacción, el resultado será el dolor o la frustración; pero incluso cuando el entorno sea más favorable, se producirá una especie de inquietud mental si se dan demasiados conflictos entre las distintas partes de la mente. En opinión de Freud, las enfermedades del neurótico son resultado de la frustración del instinto sexual, o bien por causas de obstáculos externos o bien por un desequilibrio mental interno.

Hay un proceso mental en particular que Freud consideró de importancia extrema en el origen de las enfermedades neuróticas: la represión. En una situación de conflicto mental grave, en el que una persona experimenta un impulso instintivo que es absolutamente incompatible con las normas que la mayoría de la gente respeta, lo más probable es que lo reprima, es decir que lo destierre de su conciencia, de suerte que en lo que respecta a su conciencia, ese impulso no existe. La represión es el «**mecanismo de defensa**» básico mediante el cual la gente trata de evitar el conflicto interno. Pero este artificio es realmente solo un engaño, una evasión de la realidad que está condenada al fracaso. Porque lo que se reprime no desaparece, sino que continúa oculto en la región inconsciente de la mente. Ahí continúa reteniendo toda su energía emocional y proyecta su influencia enviando a la conciencia un sustituto disimulado bajo la forma de un síntoma neurótico. Así, una persona puede comportarse de un modo que para ella misma es irracional, pero se siente obligada a continuar haciéndolo sin saber por qué. Al re-

primir la idea, ha dejado efectivamente de tener un control efectivo sobre ella, pero es incapaz de liberarse de los síntomas que causaba, ni eliminar voluntariamente la represión y traer la idea a su conciencia.

Freud localizó en la primera infancia las represiones decisivas y sostuvo que básicamente tenían un carácter sexual. Es esencial para la futura salud mental del niño que este pueda superar con éxito los distintos estadios del desarrollo normal de la sexualidad. Pero esto no sucede siempre de manera satisfactoria, y cualquier percance puede generar una predisposición a futuros problemas, y el origen de las **perversiones** sexuales puede remontarse a esta causa. Una típica clase de neurosis consiste en lo que Freud llamó «**regresión**»: el retorno a uno de los estadios en el que el niño obtuvo satisfacción. E incluso identificó ciertos tipos de caracteres en los adultos como «oral» y «anal», en referencia a los estadios infantiles que, según él, los habían originado.

Hay muchos detalles en las teorías freudianas sobre las neurosis en los que no podemos entrar aquí, pero cuyo origen hay que buscarlo, según Freud, en el mundo externo. Por ello, habría que tomar buena nota de este aspecto social de su diagnóstico. Las normas a las que la gente ha de conformarse son uno de los factores cruciales en los problemas mentales, pero igualmente son un producto del entorno social, primariamente los padres, pero también cualquier otra cosa que hubiera podido ejercer una influencia emocional sobre el pequeño en pleno desarrollo. Inculcar estas normas es una parte esencial de la educación puesto que son ellas las que convierten a los niños en miembros de la sociedad. Tal como Freud la ve, la civilización requiere un auto-control y un cierto sacrificio de la satisfacción del instinto a fin de hacer posibles los logros de la sociedad humana. Sin embargo, las normas habituales que impone una determinada familia o sociedad no son por lo común las que con-

ducen más directamente a la felicidad. Los padres mal avenidos suelen ser los más capaces de producir niños mal adaptados. Freud emprendió una serie de estudios especulativos al objeto de mostrar que la relación entre la sociedad y el individuo había quedado desequilibrada en su conjunto, lo cual podría convertir en neurótica a toda nuestra vida civilizada. Este tema pasó a convertirse en núcleo de su obra *El malestar de la cultura,* aunque ya en sus *Cinco conferencias* de 1909 había sugerido que nuestros modelos de civilización tendían a hacer la vida demasiado difícil para la mayoría de la gente, y que sería importante no negar una cierta dosis de satisfacción a nuestros impulsos instintivos. Hay aquí, por tanto, una base para los neo-freudianos, que afirmaron más tarde que nuestros conflictos tenían su origen, por lo menos, tanto en la sociedad como en los individuos.

Prescripción: terapia psicoanalítica

Freud propuso que los problemas humanos pudieran ser diagnosticados y suavizados mediante los métodos de la ciencia. Alimentaba la esperanza de poder restaurar un equilibrio armónico entre las partes de la mente, y (a ser posible) sugerir un ajuste más adecuado entre el individuo y el mundo. Esto último comportaría toda una serie de programas de reforma social, aunque Freud no intentó especificar nada semejante. Su propia práctica profesional consistía en el tratamiento de pacientes neuróticos y Freud era realista respecto a su influencia terapéutica, a la que él mismo describió como el intento de lograr que la terapia psicoanalítica reemplazase la infelicidad neurótica por una infelicidad ordinaria. Esta terapia es lo que deberíamos examinar ahora.

El método de Freud desarrolló gradualmente, a partir del descubrimiento de Breuer, que una paciente histérica podía recibir ayuda si se la animaba a *hablar* de los pensamientos y fantasías que inundaban su alma, y que se curaba al parecer cuando se mostraba capaz de recordar las experiencias traumáticas que habían causado sus problemas. Freud intentó utilizar esta «cura por el habla» asumiendo que los recuerdos patógenos seguían aún en el interior de las mentes inconscientes de sus pacientes. Freud les pedía que completamente desinhibidas le contasen todo lo que les viniera a la mente, esperando con ello poder detectar e interpretar las fuerzas inconscientes ocultas tras lo que decían. Insistía una y otra vez en que le contasen todo lo que se les pasase por la mente, por absurdo o embarazoso que les pudiera parecer (el método de la «**libre asociación**»), pero con frecuencia encontraba que el flujo de la palabra se cortaba, que la paciente no tenía nada más que decir e incluso se resistía a proseguir con la investigación. La presencia de tal «resistencia» era para Freud un indicio de que la conversación se estaba acercando al complejo reprimido, con lo cual asumía que el inconsciente de la paciente estaba tratando de impedir que la dolorosa verdad aflorara a la superficie, al igual que el que tiene muy dañada una parte de su cuerpo se resiste al examen de ella. Solo con que el material reprimido pudiera ser retrotraído a la conciencia pese a la resistencia del sujeto, la mente consciente y racional podría proyectar su poder sobre las ideas nocivas y la neurosis quedaría curada.

Pero conseguir este feliz resultado comportaría un largo proceso de sesiones semanales durante años. El analista tiene que tratar de encontrar las interpretaciones correctas de los estados mentales inconscientes del paciente presentes en ese momento y mostrárselas de modo tal que este pueda aceptarlas. Los sueños pueden aportar un material sumamente valioso para la interpretación, pues según la teoría de Freud, el **conteni-**

do manifiesto de un sueño es la satisfacción disimulada de unos deseos inconscientes que son su **contenido latente** o real. Los errores y los actos incorrectos son también interpretables de manera que revelen su causación inconsciente. La discusión girará típicamente en torno a la vida sexual del paciente, a las experiencias y la sexualidad infantil y a la relación con los padres y con otras personas.

Es evidente que todo esto exige una relación de peculiar confianza entre el paciente y el analista; mas Freud descubrió que, de hecho, era mucho más que esto, pues sus pacientes mostraban con frecuencia un grado de emoción hacia él que podía ser equivalente al amor o al odio. Por ello bautizó este fenómeno con el nombre de «transferencia» basándose en el supuesto de que la emoción se proyectaba de alguna manera sobre el analista a partir de las situaciones de la vida real en las que estuvo alguna vez presente, o a partir de las fantasías inconscientes del paciente. El tratamiento de esta transferencia es de importancia crucial para el éxito de la terapia, porque ella misma puede ser analizada y retrotraída a sus fuentes en el inconsciente del paciente.

El objetivo del tratamiento psicoanalítico puede ser resumido diciendo que es un auto-conocimiento (recordando a Sócrates, véase cap. 4). Lo que el neurótico curado haga con su nuevo entendimiento es cosa suya, y sus resultados posibles son diversos. La persona puede reemplazar la incómoda represión de los instintos por un control racional consciente de ellos (**supresión** más que represión); o puede ser capaz de desviar los instintos por canales aceptables (**sublimación**); o decidir satisfacerlos en última instancia. Sin embargo, según Freud, no hay razón para temer que los instintos primitivos «se apoderen» de la persona, porque su poder ha quedado *reducido* tan pronto han sido introducidos en la conciencia. A pesar de todo, Freud

mantuvo siempre algo de fe en la elección consciente y racional.

Freud no pensó nunca en el psicoanálisis como la respuesta a *todo* problema humano. Cuando pensaba en los problemas de la moderna sociedad «civilizada», era lo bastante realista para aceptar su extrema complejidad y para abstenerse de ofrecer ningún tipo de programa social. Pero sí sugirió que el psicoanálisis tenía aplicaciones más amplias que el mero tratamiento de las neurosis. Una vez dijo que «nuestra civilización impone sobre nosotros una presión casi intolerable»: lo que primariamente tenía entonces en mente era la restricción convencional (aunque, sin duda, desobedecida con frecuencia) del sexo al matrimonio, y especuló también con la posibilidad de que el psicoanálisis contribuyera a preparar un correctivo —presumiblemente alguna atenuación de las reglas morales—. Una buena parte de la restricción de la expresión sexual característica de la era de Freud ha sido suprimida (con lo cual algunas de sus observaciones sobre la «civilización» han quedado anticuadas), aunque en modo alguno es obvio que seamos ahora más felices en general.

Discusión crítica (A): Freud como un científico en ciernes

La validez del psicoanálisis ha sido tema de disputa desde el momento de su introducción. La variedad de teorías y métodos psicoanalíticos (y más generalmente terapéuticos) desarrollados ha sido inmensa, a partir de los primeros «heréticos» del redil freudiano —Adler, Jung y Rank, que llevaron sus ideas por diferentes caminos— y de desarrollos influyentes en la teoría y terapia psicoanalítica —como los de Melanie Klein, W. R. Brion, Anna Freud (la hija de Freud) y otros—. Pero esto es algo de lo que no podemos ocuparnos aquí.

Muchos psicólogos académicos han tendido a calificar las teorías de Freud como no científicas, o bien por ser demasiado vagas para ser comprobadas o bien por no ser corroboradas por la evidencia cuando sus afirmaciones fueron verificables. Deberíamos distinguir dos cosas aquí: la verdad de las teorías y la efectividad del tratamiento basado en ellas.

Abordemos de entrada la primera cuestión. Dado que la terapia psicoanalítica lleva aplicándose durante un siglo, podría esperarse que pudiéramos hacer un buen balance de su efectividad. Pero esto está lejos de ser algo evidente. En primer lugar, entender las causas de algo no nos da necesariamente el poder para cambiarlo (el cambio climático es un ejemplo contemporáneo; otro es el efecto que una infancia traumática tiene sobre la personalidad, que puede ser difícil o imposible de revertir, por muy bien que lo entendamos). En segundo lugar, una teoría verdadera podría aplicarse de forma inadecuada en la práctica clínica: todo tipo de cosas pueden salir mal en medicina, psiquiatría y psicoterapia. En tercer lugar, existe una considerable vaguedad respecto de qué constituye la *cura* de una neurosis: ¿quién ha de pronunciarse al respecto, el paciente, el terapeuta, o la sociedad? ¿Debería exigirse la desaparición de síntomas neuróticos, o solo una reducción de los mismos, y hasta qué punto? Necesitamos hacer una comparación con un grupo de control de individuos neuróticos similares que no estén a tratamiento, y así ver si el psicoanálisis hace algún bien que no haga la vida «normal». Pero, en cuarto lugar, dado que el psicoanálisis es una terapia especialmente individual que desciende a la historia emocional del paciente en detalle, es muy difícil establecer comparaciones relevantes entre personas distintas, así como establecer los grupos de control que la puesta a prueba objetiva requiere.

Sobre la cuestión de la verdad de las teorías, el problema fundamental es el de saber si estas son empíricamente **contras-**

tables en absoluto. Según hemos visto, Freud presentó sus teorías como hipótesis científicas basadas en la evidencia observable, siendo la verificación mediante la observación una condición necesaria para establecer el estatuto científico de la teoría en cuestión. Mas no es claro que algunas proposiciones centrales de la teoría freudiana sean o no verificables, o cómo pueden serlo. Ilustraré este punto mediante ejemplos extraídos de la teoría de Freud.

La aplicación de su postulado del determinismo psíquico le permitió a Freud acceder a unas tesis muy específicas, como la de que todos los sueños son satisfacciones de deseos, a menudo en forma encubierta. Pero incluso aunque aceptemos que el contenido de todo sueño ha de tener una causa de algún tipo, no se sigue de aquí que la causa deba ser *mental* más que física. ¿No podría ser la causa algo que uno hubiera comido, o una necesidad neurobiológica de algún tipo de «limpieza» de información en el interior del cerebro? E incluso si la causa es mental, tampoco se sigue de esto que sea inconsciente o profundamente significativa; ¿por qué no podría tratarse solo de experiencias cotidianas o de preocupaciones relacionadas con el día siguiente? ¿Puede probarse la tesis general de Freud de que la causa de los sueños es un deseo (a menudo inconsciente y con frecuencia disfrazado)? Tendría que ofrecerse una interpretación convincente en términos de un deseo del que sueña establecido independientemente. Mas ¿qué ocurre cuando no se encuentra tal interpretación? Un freudiano convencido podría afirmar que *debería* tratarse de un deseo cuyo disfraz no había sido aún detectado. Mas en este caso, ¿cómo podríamos mostrar alguna vez que un determinado sueño *no* era la satisfacción encubierta de un deseo? Es notoriamente difícil probar una proposición negativa como ésta. Solo sería posible respaldar la tesis de Freud si pudiéramos encontrar una evidencia independiente de la existencia del deseo y una interpretación correcta

de su disfraz. Es difícil ver el tipo de virtuosismo lingüístico que Freud exhibe en *La interpretación de los sueños* como un ejercicio científico. Las mismas dudas pueden plantearse sobre la hipótesis de una causa inconsciente para *todos* los *lapsus linguae* o acciones equivocadas. Lo que parece que nos queda no es una teoría científica, sino una instrucción práctica según la cual, para entender a la gente, deberíamos considerar posibles significados ocultos en lo que hacen y dicen.

Consideremos a continuación el postulado básico de los estados mentales inconscientes. Freud descartaba correctamente la postura *a priori* adoptada por algunos filósofos de que lo mental entraña la condición de ser consciente; no existen reglas estrictas para gobernar el uso del término «mental». Aunque Descartes pudo haber pensado de este modo, y los behavioristas rechazaron toda concepción del estado mental que no fuera definible en términos de comportamiento observable (véase cap. 12), los psicólogos de aquellos días continuaron con toda suerte de teorizaciones sobre estados mentales de diversos niveles o tipos. El problema relevante consiste solo en admitir que toda pretensión de este tipo ha de explicar la evidencia observable a fin de ser aceptada como verdadera. Así pues, hay que preguntarse si la propuesta freudiana de la existencia de estados mentales inconscientes ofrece una buena explicación de lo que nosotros podemos conocer ordinariamente sobre los seres humanos y sus comportamientos.

En última instancia, para explicar la acción y la conducta humanas en términos de la vida diaria, recurrimos a las percepciones, las sensaciones, los deseos y las intenciones *conscientes,* y ninguna de estas cosas son literalmente estados observables en otras personas, aunque la gente es introspectivamente consciente de ellas. Algunos teóricos freudianos van un poco más allá de este tipo de explicación mental. Bajo la sugestión hipnótica, el sujeto puede realizar deliberadamente acciones poco

usuales e incluso estúpidas que el hipnotizador le ha ordenado hacer (p. ej., abrir un paraguas en el interior de un recinto); si se le pregunta por qué hizo semejante cosa, la persona no parece recordar las instrucciones hipnotizadoras que recibió y ofrece más bien débiles racionalizaciones de sus acciones (p. ej., que había goteras en el techo). En este caso, parece plausible explicar el comportamiento del sujeto (y las racionalizaciones) en términos de un recuerdo inconsciente de las instrucciones del hipnotizador. Algunos de los síntomas de las pacientes histéricas de Freud invitaban a explicaciones muy similares (por ejemplo, la señora que ritualmente señalaba al servicio manchas en los manteles y cuya conducta Freud logró relacionar con el recuerdo traumático de su noche de bodas, en la que hubo que manchar las sábanas con tinta roja para ocultar que el matrimonio no había podido consumarse). E incluso estas eran a veces confirmadas por una evidencia independiente de lo que esa persona había experimentado o hecho.

Freud formuló toda una serie de teorías especulativas que distan mucho de nuestras explicaciones habituales. En particular, recurrió al concepto de represión como el postulado proceso de almacenar en el inconsciente una serie de ideas mentales para retenerlas en él por la fuerza. Se describe la represión como algo dotado de un propósito; la represión sirve para mantener una idea o recuerdo desagradable fuera de la consciencia; la represión «se esfuerza» en ello, produciendo resistencia a las interpretaciones del analista. Mas aquí corre Freud el riesgo de hablar de personas dentro de la persona, de «homunculi» internos con conocimiento y objetivos propios. ¿Qué es lo que hace exactamente la represión, y cómo sabe esta qué elementos ha de seleccionar para ella? Como veremos en el capítulo 11, Sartre plantea una cuestión crítica justamente en este punto. Preguntas similares surgen de la teoría de Freud de los tres «agentes» internos, el ello, el yo y el súper-yo. Aquí hay trabajo toda-

vía por hacer, como entender cómo emplear legítimamente la idea de estados inconscientes pero aun así dotados de un propósito.

La sugerencia que emerge es que la teoría psicoanalítica es no tanto un conjunto de hipótesis científicas que han de comprobarse empíricamente, sino más bien un método **hermenéutico**: un modo de entender a las personas, de ver un *significado* en sus acciones, contratiempos y errores, bromas, sueños y síntomas neuróticos. Dado que los seres conscientes y supuestamente racionales son tan diferentes de las entidades que estudia la física o la química, ¿por qué deberíamos criticar al psicoanálisis si no alcanza el estatus científico que se ha tomado de las ciencias físicas? Tal vez la interpretación psicoanalítica de un sueño o de un síntoma, o de una persona, es más parecida a la interpretación de un poema o de un cuadro, en donde puede haber razones (de un tipo no concluyente) para una variedad de interpretaciones.

Muchas de las concepciones teóricas de Freud son extensiones de nuestra manera ordinaria de entendernos los unos a los otros en términos de conceptos como los de atracción sexual, amor, odio, miedo, ansiedad y rivalidad. Y tal vez pueda verse al psicoanalista experimentado en su labor como alguien que ha adquirido una profunda comprensión intuitiva de las fuentes de la motivación humana y una capacidad para interpretar las complejidades de su funcionamiento en situaciones particulares, con independencia de que pueda articular mejor o peor las razones para sus interpretaciones de una manera científica. Sin embargo, sigue existiendo el requerimiento razonable de que cualquier interpretación particular se respalde con evidencia de la persona en cuestión y de su vida. Aun si aceptamos que los estados mentales inconscientes pueden explicar la hipnosis, sueños, errores y ciertos tipos de neurosis, el éxito en estos casos especiales no confirma la teoría psicoanalítica en su

conjunto. El problema que tienen muchos de los postulados freudianos es la falta de claridad de los criterios para inferir su presencia o ausencia. Si se presenta el coleccionismo de sellos como un signo de «retención anal» inconsciente, ¿cómo se puede mostrar que esto es realmente la causa relevante, o que no lo es?

Esta visión hermenéutica del psicoanálisis puede apoyarse filosóficamente con la distinción entre razones y causas. La típica explicación científica en términos de causas se ha contrapuesto con la explicación de las acciones humanas en términos de creencias y deseos que hacen que sea racional para el agente hacer lo que hizo. (Compárese lo que Kant y Sartre tienen que decir sobre esto en los capítulos 8 y 11). Se ha sugerido que Freud malentendió la naturaleza de sus propias teorías al presentarlas como descubrimientos científicos sobre las causas del comportamiento humano. Sin embargo, algunos filósofos sostienen que las creencias y deseos pueden ser tanto razones como causas, y que las creencias y deseos inconscientes pueden desempeñar también este papel dual. Están aquí presentes profundos asuntos filosóficos que conciernen a la cuestión de hasta qué punto son aplicables a las acciones y creencias humanas los métodos de investigación y explicación de las ciencias físicas.

El propio Freud reconoció que su teorizar sobre los impulsos era una de las partes más dudosas de su trabajo. Freud quería tratar solo de un pequeño *número* de impulsos básicos (o «instintos»), pero ¿cómo pueden distinguirse y contarse? Si se supone que el impulso sexual está detrás de comportamientos que en primera instancia no percibimos como sexuales, como la creación artística, ¿cómo hemos de someter esto a verificación? Hay más preguntas que surgen respecto de la última teoría freudiana de un «instinto de muerte» biológicamente implausible. Sabemos que los seres humanos pueden ser agresivos

en ciertas situaciones, y a veces autodestructivos o suicidas, pero conjeturar la existencia de un impulso general hacia la muerte es con seguridad un exceso innecesario. Freud se adentró profundamente en la naturaleza humana e hizo valerosos esfuerzos para sintetizar ideas de muchas fuentes en una ciencia de la mente de carácter interdisciplinar, pero parece que tenía demasiada confianza en sus propios poderes para teorizar.

Freud nunca trató la psicología femenina de forma tan extensa como la masculina. Una amplia parte de sus textos sobre sexualidad parecen reflejar la experiencia masculina tópica, con más énfasis en los orgasmos que en el amor prolongado en el tiempo. Para alguien que subrayó con tanta vehemencia la experiencia infantil, parece haber muy poco en su obra sobre el vínculo entre madre y bebé: pero el trabajo psicoanalítico posterior de autores como John Bowlby ha abordado esta cuestión. En 1926, Freud hizo una afirmación sorprendente, proviniendo de alguien cuya práctica profesional consistía de forma tan destacada en tratar los problemas psicológicos de las mujeres, cuando escribió que «la vida sexual de las mujeres adultas es un oscuro continente para la psicología» (SE XX, 212). Oscuro continente o no, Freud no se abstuvo de afirmar cosas dogmáticas y sin pruebas sobre ello. En *La civilización y sus descontentos,* dijo que las mujeres «representan los intereses de la familia y de la vida sexual» (SE XXI, 103). Pero uno se pregunta, ¿y los hombres no tienen nada que ver en ello? Y, en la siguiente frase, declara que las mujeres son difícilmente capaces de la sublimación de los instintos que los hombres llevan a cabo en «la tarea de la civilización». Parece que Freud también estaba imbuido de algunos de los prejuicios de su época.

Discusión crítica (B): Freud como moralista

La teoría de Freud de los instintos o impulsos se escapa del control empírico, como sugieren sus vacilaciones sobre el tema. A menudo, su exposición parece claramente reduccionista y fisiológica. En *El análisis profano* escribió: «¿Qué desean, por tanto, estos instintos?»: satisfacción, es decir, el establecimiento de situaciones en las que las necesidades corporales puedan quedar extinguidas. Obviamente, lo que Freud tenía en mente era un comercio sexual acompañado del placer de comer y beber. Mas ¿es plausible decir que *todo* el comportamiento humano está dirigido, directa o indirectamente, por necesidades corporales a corto término? Esto no es cierto ni siquiera de muchos animales. Consideremos la conducta de los padres: son muchas las criaturas que emplean una tremenda energía en la alimentación y defensa de sus jóvenes hijos, y al parecer este comportamiento es instintivo, pero con una motivación diferente de la que gobierna la copulación. Los seres humanos muestran (aunque imperfectamente) ese mismo comportamiento paternal que, con seguridad, tiene un instintivo componente biológico.

En *La civilización y sus descontentos* (cap. II), escribió Freud que la cuestión del propósito de la vida humana no había recibido nunca una respuesta satisfactoria; pero lo que los hombres muestran con su conducta es al parecer meramente la cuestión del «principio del placer» (es decir, la búsqueda de satisfacción inmediata de sus impulsos instintivos). E igualmente afirma que «en último análisis, todo sufrimiento no es nada más que sensación». Estas dos afirmaciones expresan un concepto verdaderamente reduccionista de la vida humana que nos asimila excesivamente a los animales, de los cuales tanto Platón como Aristóteles y Kant nos distinguían absolutamente. ¿Acaso no somos manifiestamente capaces de concebir formas *mentales* de felicidad e infelicidad?

Freud admitía la existencia de lo que podemos llamar una alegría «más sutil y superior» del artista al crear y del científico

al descubrir, pero observaba (a) que esos placeres son leves comparados con «la satisfacción de los salvajes e instintivos impulsos primarios», pues los primeros no «perturban nuestro ser físico»; y (b) que esas satisfacciones superiores son accesibles solamente a las escasas personas dotadas de raros talentos. Pero Freud no menciona otras formas corporales de satisfacción o fuentes de felicidad que no dependen de talentos especiales, como pueden ser la amistad, el placer ante el crecimiento y el éxito de los propios hijos y nietos, o la apreciación de la naturaleza, del arte, o de la música. Estos tipos de alegrías serenas no alteran nuestro ser físico (como el orgasmo o las «alienaciones» inducidas por la droga), pero son más fiables, duraderas, relativamente independientes del cuerpo y libres de efectos colaterales —e incluso disfrutables en la vejez—.

Sin duda Freud tenía sus razones (o causas) para la sombría perspectiva de la condición humana que nos ofreció hacia el final de su vida, aquejado de un continuo dolor producido por el cáncer de boca y que varias operaciones no pudieron aliviar. Había vivido la Primera Guerra Mundial, conocido todos sus horrores, y asistido a los extremadamente agresivos sentimientos nacionalistas que surgieron con ella. Durante las décadas de 1920 y 1930 fue testigo del surgimiento del nazismo y el antisemitismo que eventualmente penetraron en su hogar forzándolo a emigrar de Viena en el último año de su vida.

Freud rehusaba ofrecer consuelo cuando pensaba que no se podía hacer nada: ¡su propia moralidad exigía a todos enfrentarse con la nuda realidad! En *El porvenir de una ilusión,* Freud rechaza firmemente la creencia religiosa como proyección ilusoria en el universo de nuestras actitudes infantiles hacia nuestros padres. Nos gustaría creer que nuestro padre celestial que nos trajo al ser se preocupa también de un benevolente control de nuestras vidas, y por ello nos vemos obligados al deber de vivir de acuerdo con los modelos por él establecidos (véase

también la lección final «La cuestión de una *Weltanschauung*» en las *Nuevas lecciones introductorias* de Freud). De este modo explica Freud el inmenso poder de la religión, comparado con el de la ciencia y la filosofía, debido al hecho de haber sabido poner «las más arraigadas emociones de los seres humanos a su servicio» (SE XXI, 161). Pero el hallazgo de raíces psicológicas infantiles para algo no devalúa de forma automática el proyecto maduro: lo que hallamos en los niños no es necesariamente «infantil» en un mal sentido. El propio Freud, al conjeturar el papel de la sexualidad en nuestra infancia, no pensó que esto socavara el valor del amor erótico maduro. Así que el hecho (si es que es un hecho) de que las raíces de la creencia religiosa puedan hallarse en la infancia no tiene por qué socavar todas las formas de religión madura. Freud fue firmemente ateo durante toda su vida y pensaba que todas o la mayoría de formas de la religión hacen más daño que bien; pero esta idea no se sigue de su teoría psicoanalítica.

En *La civilización y sus descontentos* (cap. IV), afirmó Freud, basándose en la autoridad del estudio de la mente humana de su tiempo, que aquellas santas personas que al parecer eran capaces de vivir según la recomendación bíblica «ama a tu prójimo como a ti mismo», derivaban realmente del instinto sexual su evidente energía mental. Y así escribía Freud: «Lo que ellas alimentan de hecho dentro de sí es simplemente un estado sentimental afectuoso que tiene poco que ver con las tormentosas agitaciones del amor genital, de las cual este se deriva sin embargo» (SE XXI, 102). Ante esta declaración solo cabe decir que no es más que una mera aserción sin argumento. Desde un punto de vista intuitivo, hubiera sido más plausible decir que si el *ágape* cristiano se deriva de una tendencia natural, el amor instintivo de los padres por sus hijos (y los sentimientos protectores y afectivos que mucha gente muestra por la mayoría de los pequeños) sería un candidato más adecuado.

Similarmente, carece de pruebas la afirmación de Freud de que la energía con la que algunas personas contemplan el arte o la ciencia debe ser también una cuestión de «libido inhibida», una sublimación del impulso sexual reprimido. (Es presumible que Freud hubiera dicho lo mismo de los deportes atléticos y de muchas otras actividades humanas que no comportan alimento o sexo, o incluso de su eterna devoción por la teoría psicológica.) Freud buscaba una teoría biológica de la motivación humana, pero debió asumir al parecer que esta debía reducirse a la nutrición y la copulación, lo cual es una explicación demasiado simplificada del comportamiento animal. Necesitamos trabajar o, al menos, hacer algo que sirva para un fin determinado; aunque nuestras necesidades de alimento, de bebida y de sexo se vean plenamente satisfechas (como ocurre con algunas groseras concepciones del paraíso): sin otra cosa más que hacer, no tardamos en sentimos aburridos.

Freud observó que, a su entender, no todo el mundo es digno de amor. Sentía poco respeto por la gran masa de la humanidad que, según él mismo, se mueve por el «principio del placer», y alimentaba pocas esperanzas en que la naturaleza humana pudiera cambiar alguna vez fundamentalmente, por ejemplo, por los radicales experimentos sociales en el Soviet Ruso. En *¿Por qué la guerra?* (un intercambio de cartas abiertas con Einstein) sugería Freud la necesidad de guardianes del Estado al escribir que «habría que poner un mayor celo que el habitual en la educación de un estrato superior de los hombres con espíritu independiente, incólumes ante la intimidación y empeñados en la búsqueda de la verdad, cuya misión consistiría en marcar la dirección de las masas dependientes» (SE XXII, 212). Al final de esta carta expresaba Freud una moderada esperanza en un futuro a largo plazo de una humanidad sin guerras, suponiendo que la evolución de la cultura alentase un reforzamiento de la razón y una interiorización de los impulsos agresivos.

Todo veredicto sobre la totalidad de la obra de Freud ha de ser necesariamente ambiguo. Su poder imaginativo para sugerir nuevas hipótesis psicológicas es evidente. Pero sus teorizaciones eran abiertamente ambiciosas y demasiado distantes de sus raíces empíricas. Por su parte, el propio Freud se mostraba inclinado hacia el dogmatismo cuando rehusaba aprender del progreso de otras disciplinas y de otros enfoques dentro de la psicología y la psiquiatría. Poseía un extraordinario talento literario, y son muchos los lectores que se le han acercado por el excelente estilo de su prosa. Sin embargo, por influyentes y persuasivos que algunos de sus escritos puedan ser, eso no nos excusaría nunca de la tarea de ofrecer una evaluación crítica de su obra.

Lecturas adicionales

Las referencias a los escritos de Freud provienen de SE, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* ed. James Strachey (Londres, Hogarth Press, 1953-1966). Hay una nueva edición en preparación.

Un buen punto de partida para leer al propio Freud son sus «Cinco conferencias sobre psicoanálisis», vol. II (Madrid, Biblioteca Nueva, 1996). Igualmente hay una exposición concisa de Freud en «El análisis profano», en donde introduce su teoría tardía del ello, el yo, y el superyo. Una exploración más profunda del pensamiento freudiano podría continuar con sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (en *Obras completas,* vol. II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996) de 1915-1917.

Para un examen fiable y relativamente breve de la obra de Freud, véase Anthony Storr, *Freud* (Oxford, Oxford University Press, 1989); Richard Wollheim, *Freud* (Barcelona, Grijalbo-

Mondadori, 1973), ofrece una introducción redactada por un filósofo freudiano.

Las biografías se iniciaron con la obra clásica (aunque un tanto hagiográfica) en tres volúmenes de Ernest Jones, *Vida y obras de Sigmund Freud* (Barcelona, Paidós, 1982). De entre los numerosos libros sobre este asunto, cabe citar la obra de Frank J. Sulloway, *Freud: Biologist of the Mind* (Nueva York, Basic Books, 1979; Londres, Fontana, 1980), al igual que Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time* (Nueva York, W. W. Norton, 1988). En *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis* (New Haven, CT, Yale University Press, 1987) Gay explora las relaciones entre la ciencia de Freud, su oposición a la religión y su condición de judío.

El polémico estudio de Jeffrey Masson, *El asalto a la verdad* (Barcelona, Seix Barral, 1985), cuestiona la integridad de Freud respecto del asunto de los abusos sexuales a menores.

Bruno Bettelheim, en *Freud and Man's Soul* (Nueva York, Vintage Books, 1984) sostiene que las traducciones inglesas de las obras de Freud han presentado de forma equivocada su pensamiento como más técnico y científico de lo que en realidad es.

Entre las numerosas introducciones a las teorías de Freud, cabe destacar el texto de B. A. Farrell, *The Standing of Psycho-Analysis* (Oxford, Oxford University Press, 1981); Anthony Storr, *Freud* (Oxford, Oxford University Press, 2001), y Richard Wollheim, *Freud* (Londres, Fontana, 2008). Para la discusión de cuestiones filosóficas suscitadas por las teorías de Freud, véase R. Wollheim y J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), y Jerome Neu (ed.), *The Cambridge Companion to Freud* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991). También Jonathan Lear, *Freud* (Londres, Routledge, 2005).

C. Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (Londres, Routledge, 2001) es una introducción al enfoque más religioso y menos sexual del psicoanálisis que lleva a cabo Jung.

Palabras clave

asociación libre, complejo de Edipo, contenido latente, contenido manifiesto, ego, ello, falsabilidad, hermenéutica, inconsciente, instintos, instinto de muerte, libido, mecanismo de defensa, metafísica, perversiones, preconsciente, psicoanálisis (teoría), psicoanálisis (terapia), regresión, represión, resistencia, sublimación, súper-ego, supresión, transferencia.

Preguntas para el debate

1. ¿Tiene sentido la noción de un estado mental inconsciente?
2. ¿Deja la teoría de Freud algún espacio al libre albedrío?
3. ¿Puede alguien reprimir algo sin ser consciente de lo que está reprimiendo?
4. ¿Está la sexualidad detrás de tantos aspectos de la vida humana como Freud creía?
5. ¿Puede la teoría freudiana explicar de forma adecuada las cosas buenas que tiene la vida?

Capítulo 11

Sartre: libertad radical

Jean-Paul Sartre (1905-1980) fue un filósofo en dos sentidos. Tras una brillante carrera como estudiante, escribió a los treinta años unas obras sorprendentemente originales, y a partir de la publicación de *El ser y la nada* fue ampliamente reconocido como el líder filosófico de Francia. Pero Sartre fue también un conocido intelectual que expresaba sus ideas en novelas, obras teatrales y estudios biográficos que tenían aplicación a las grandes cuestiones políticas y sociales de su tiempo mientras adoptaba posturas radicales contra la sabiduría convencional de su época.

Mas situemos primeramente a Sartre en el contexto del desarrollo histórico del pensamiento **existencialista**. Tres cuestiones principales ocupan un lugar central en el existencialismo. La primera gira en torno a los seres humanos en tanto que *individuos:* los existencialistas tienden a pensar que las teorías generales sobre la naturaleza humana dejan fuera precisamente lo que es más importante —el carácter único de cada individuo y de su situación en la vida—. La segunda es el interés por el *significado* u objetivo de las vidas humanas, más que por las verdades científicas o metafísicas, incluso en el caso de que estas últimas estén referidas a los seres humanos. Más que la verdad «objetiva», el centro de la atención existencialista es la experiencia interna o «subjetiva». La tercera es su gran énfasis sobre la libertad, sobre la capacidad de cada individuo para elegir no solo sus acciones particulares, sino también sus actitudes, proyectos, objetivos, valores o estilos de vida. Y el interés del existencialista típico no se agota en la afirmación de todas estas

cosas, sino que se extiende también a la persuasión de los otros a que *actúen* de acuerdo con esto, a que ejerciten su libertad.

Estos temas se encuentran en una amplia variedad de contextos, en descripciones del detalle concreto de caracteres y situaciones particulares en la biografía o en la ficción. Pero ser un *filósofo* existencialista comporta un análisis general de la condición humana; y la división más obvia es la que se da entre el teísta y el ateo.

El pensador danés cristiano Sören Kierkegaard (1813-1855) es generalmente reconocido como el primer existencialista moderno, aunque hay, sin duda, una dimensión existencial en todas las religiones (notablemente en San Pablo, San Agustín, Lutero y Pascal en la tradición cristiana). Al igual que su contemporáneo Karl Marx, Kierkegaard reaccionó contra la filosofía de Hegel, aunque en una dirección muy diferente. Rechazó el sistema abstracto de Hegel, semejante a una enorme mansión en la que su dueño no vive realmente; Kierkegaard se concentró en cambio en lo que para él era sumamente importante: la persona individual y sus elecciones vitales. Distinguió tres actitudes básicas en la vida: la estética (en esencia, la búsqueda del placer), la ética (el compromiso con el matrimonio, la familia, el trabajo, y la responsabilidad social), y lo religioso (contemplar todas las cosas en términos de lo eterno, lo trascendente, lo divino). Mantuvo que la vía religiosa (más específicamente, la cristiana) es la «más alta», aunque a esta solo es posible acceder mediante un libre y no racional «abandono en los brazos de Dios». Pero Kierkegaard era mordazmente crítico con la Iglesia cristiana de su tiempo y pensaba que les impedía a sus fieles tomar sus propias decisiones sobre cómo vivir.

El otro gran existencialista del siglo XIX fue un ateo militante. El filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900) sostenía que «Dios ha muerto, y lo hemos matado los hombres» (o sea, que las ilusiones de la creencia religiosa habían quedado ahora

barridas). Así, tendremos que repensar la totalidad de los fundamentos de nuestras propias vidas y valores (aquí Kierkegaard habría estado de acuerdo) y encontrar nuestro significado y objetivos únicamente en términos humanos (aquí habría disentido). En este aspecto Nietzsche tuvo muchas cosas en común con su anterior compatriota Feuerbach. Lo que es más distintivo de Nietzsche se encuentra en su énfasis sobre nuestra radical y cambiante libertad para cambiar el fundamento de nuestros valores. Al igual que ocurre con otros pensadores existencialistas, hay en Nietzsche una tensión entre la tesis «relativista» de que objetivamente no hay base alguna para elegir o evaluar un modo de vida por encima de otro, y lo que al parecer es la recomendación de una elección particular. En el caso de Nietzsche, esta última está expresada en su visión del «Superhombre», que habrá de rechazar todos nuestros valores convencionales basados en la humildad cristiana (que Nietzsche vinculaba de manera más bien implausible con el resentimiento sentido por alguien de clase inferior, la llamada «moral de esclavo») para reemplazarlos por los ideales del desarrollo humano basados en la creatividad, la auto-afirmación y la «voluntad de poder». Después de que Nietzsche se hundiera en la locura, su hermana empleó esta última expresión un tanto incauta en un libro que editaba parte de sus notas inéditas; los nazis la adoptaron, algo ante lo que él se hubiera probablemente quedado horrorizado.

En el siglo XX, el existencialismo incluyó también tanto a los creyentes religiosos como a los ateos. Existieron teólogos existencialistas tales como Gabriel Marcel (1889-1973) en Francia, Rudolf Bultmann (1884-1976) en Alemania, y el pensador judío Martin Buber (1878-1965). La filosofía existencialista se desarrolló principalmente en la Europa continental y en las manos de Heidegger y Sartre adquirió un estilo de filosofía más académico, fiel a una determinada jerga y constructor de sistemas.

Otro importante estilo de filosofar comenzó con Edmund Husserl (1859-1938), quien esperaba encontrar un nuevo método de hacer filosofía: describir los «fenómenos» tal como ellos se aparecen a la conciencia humana. Este interés por la experiencia humana más que por la verdad científica es característico de los filósofos existencialistas, aunque una versión diferente se desarrolló en la «filosofía del lenguaje cotidiano» en el mundo anglosajón a mediados del siglo xx, especialmente en la obra tardía de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), que exploró la sutileza de nuestras descripciones cotidianas de las cosas.

El pensador más original e influyente del existencialismo del siglo xx fue Martin Heidegger (1889-1976), cuya obra *Ser y tiempo* apareció en 1927. El lenguaje de Heidegger es extraño y difícil: en su intento de cuestionar los conceptos fundamentales de la filosofía occidental a partir de Platón, inventa toda una serie de neologismos en alemán construidos a base de guiones para intentar expresar sus intuiciones distintivas. Aunque a menudo parece estar ocupándose de metafísica abstracta (como Aristóteles), luego resulta que está tratando de un problema relativo a la existencia humana: de nuestra relación con el «**Ser**», y la posibilidad de alcanzar una vida **auténtica** mediante el enfrentamiento con las propias situaciones reales en el mundo, especialmente con la inevitabilidad de la propia muerte. La palabra «ser» suena en Heidegger como una especie de sustituto impersonal de Dios —la realidad última de la que podemos tomar conciencia si la abordamos de la manera apropiada—. En su filosofía posterior, aparece un énfasis en tipos cuasi-místicos de experiencias susceptibles de ser expresados en poesía o en música, pero que no se dejan formular en enunciados científicos o filosóficos.

Vida y obra

La filosofía de Sartre tiene una gran deuda con Heidegger, pero sus escritos (algunos de ellos, al menos) son más accesibles. Sartre había absorbido el pensamiento de los grandes filósofos europeos, en especial el de los tres alemanes: Hegel, Husserl y Heidegger. Muchas de las oscuridades de los escritos de Sartre pueden retrotraerse a la influencia de estos tres cultivadores de las graves abstracciones. Temas de la fenomenología de Husserl son prominentes en los primeros libros de Sartre, entre ellos la conocida novela filosófica *La náusea,* de 1938 y sus estudios sobre filosofía de la mente, *La imaginación* (1936) y el *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1940). La pieza maestra de su filosofía temprana, la extensa y difícil *El ser y la nada* (1943), acusa sin duda la enorme influencia de *Ser y tiempo* de Heidegger, aunque está escrita al estilo propio de Sartre.

En los comienzos de la Segunda Guerra Mundial, se alistó Sartre como meteorólogo en el ejército francés y fue hecho prisionero de guerra (donde pasó su tiempo leyendo a Heidegger). Tras su liberación mantuvo unas estrechas relaciones con la Resistencia francesa a la ocupación nazi, y se dedicó a escribir *El ser y la nada.* Algo de la atmósfera de aquella época se puede detectar tal vez en la concepción pesimista de la condición humana que presenta esta obra. La elección con la que se enfrentaban los franceses —la colaboración con los alemanes, la resistencia, o la auto-conservación inmovilista— es un ejemplo evidente de lo que para Sartre era una necesidad siempre presente de la elección individual. Temas similares son los expresados en su trilogía de novelas *Los caminos de la libertad,* y en sus obras de teatro *A puerta cerrada* y *Las moscas*. Tras la liberación en 1945, ofreció Sartre en París ante un numeroso público una breve y elegante exposición de su existencialismo ateo, aunque su tratamiento fue breve y popular y no expresaba la profundidad de su pensamiento.

Sartre mantuvo una muy conocida relación abierta con Simone de Beauvoir, una talentosa filósofa por derecho propio y una feminista muy influyente. Sartre rechazó la carrera académica que se abría ante él para convertirse en un escritor independiente y una señera figura intelectual francesa para el resto de su vida. Andando el tiempo, fue modificando el enfoque marcadamente individualista de sus primeros escritos para dedicar más atención a las realidades sociales, económicas y políticas. Afirmó la necesidad de una sociedad democrática sin clases si una genuina libertad humana para todo el mundo iba a ser posible y describió una forma de marxismo que él mismo describía como «la ineludible filosofía de nuestro tiempo», aunque necesitada, sin embargo, de una renovada fertilización por parte de la versión existencialista de la libertad individual humana. Se unió al Partido Comunista en la época de la guerra de Corea, pero lo abandonó unos años después cuando la Unión Soviética invadió Hungría en 1956.

Este cambio aparece reflejado en sus obras de la fase posterior: *Cuestiones de método* (1957), que se continúa con su segunda gran obra, la *Crítica de la razón dialéctica,* cuyo primer volumen (sobre la Revolución Francesa como estudio de un caso histórico) apareció en 1960; el segundo (sobre la Revolución Rusa) fue publicado póstumamente en 1985. Sartre desarrolló una enorme simpatía hacia los oprimidos, tanto por los trabajadores bajo el capitalismo como por la población de los países del tercer mundo bajo el yugo del colonialismo o del imperialismo. Apoyó la dura batalla argelina por la liberación del Gobierno francés e hizo campaña contra la guerra norteamericana en Vietnam. Pronunció una famosa conferencia sobre su nuevo enfoque de la ética en Roma en 1964, y hacia el final de su vida, incapaz de escribir por causa de una creciente ceguera, Sartre concedió una serie de entrevistas que fueron publicadas. A su funeral asistieron unas 50.000 personas.

Al igual que ocurre con otros filósofos verdaderos, el pensamiento de Sartre no se detuvo nunca y no se deja capturar en un sistema único. Hay una clara división entre su filosofía inicial, casi obsesivamente enfocada en la libertad individual, y la segunda y principal fase, que explora las limitaciones sociales y económicas de la libertad humana. La primera es la que hizo más famoso a Sartre. Aquí nos ocuparemos de su obra central, *El ser y la nada* (citando por el número de página en la edición inglesa), pero añadiremos una sección final que proporciona una aproximación a sus ideas posteriores sobre ética.

Solo nos queda advertir que *El ser y la nada* es probablemente el texto más difícil de leer entre los que figuran en este libro (las otras obras de juventud mencionadas, especialmente la conferencia de 1945, son más accesibles). No estamos aquí ante una mera cuestión de extensión o de repetición, sino ante una abrumadora preferencia por los términos técnicos, los nombres abstractos, las metáforas evasivas y las paradojas sin resolver. La influencia de Hegel, Husserl y Heidegger puede explicar esto, pero difícilmente puede justificarlo. Es inevitable preguntarse por qué no pudo decir lo que dijo de una manera más clara —y mucho más breve—. Sartre poseía una extraordinaria habilidad para escribir verborrea en hojas sueltas de papel (lo que solía suceder al final de la noche en algún café), mas parece no haber sido tan diligente con la autocrítica o la revisión de sus escritos (dice la leyenda que estos pasaban directamente del café a la imprenta). Sin embargo, hay pasajes relativamente lúcidos y profundos que revelan una irresistible fascinación por la naturaleza humana.

Metafísica: conciencia, objetos, ateísmo

La característica más básica del sistema de Sartre es su distinción radical entre la conciencia o «realidad humana» (*etre-pour-soi,* **ser para sí**) y lo inconsciente o realidad inanimada (*etre-en-soi,* **ser en sí**). Estos términos provienen de Hegel, pero Sartre les da una nueva definición en su introducción a *El ser y la nada*. Esta distinción se parece algo al dualismo de mente y cuerpo de Descartes, el predecesor francés de Sartre, mas es importante comprobar de qué modo difieren entre sí estas nociones. Sartre afirma que un ser humano es una realidad unificada («lo concreto es el hombre dentro del mundo», pág. 3); lo que se está distinguiendo aquí no son dos sustancias o seres, sino dos modos de ser —el modo en que la conciencia existe es diferente del modo en que los seres inanimados existen—. Sartre entiende la conciencia como algo **intencional** en el sentido que Brentano hizo famoso: los estados de conciencia son estados *de* algo concebido como distinto del sujeto (págs. xxvii), aunque pueden envolver también una conciencia implícita del yo (págs. xxviii-xxx). En contraste con esto, ser-en-sí (p. ej., el modo de existencia de las orcas, las montañas y las mesas) no comporta ninguna conciencia *de* nada, ni tampoco la concepción de uno mismo (págs. xxxix-xlii). (Lo que Sartre diría sobre la percepción y la intención animal no está claro.)

Sartre distingue también entre conciencia **reflexiva** (posicional, tética) y conciencia **prerreflexiva** (no-posicional, notética). Toda conciencia es conciencia «posicional» de algo tomado como distinto del sujeto. Pero «toda conciencia no-posicional de un objeto es al mismo tiempo una conciencia no-posicional de uno mismo». Si yo estoy contando los cigarrillos de mi pitillera, soy consciente de los cigarrillos y de que hay una docena de ellos; y soy *pre-reflexivamente* consciente de que los estoy contando (como lo muestra la respuesta que inmediatamente puedo dar cuando se me pregunta por lo que hago); pero

no soy *reflexivamente* consciente de mi actividad de contar hasta que alguien me plantea tal pregunta.

La segunda y más importante afirmación metafísica de Sartre es su negación de la existencia de Dios (Sartre no asume la dimensión mística o cuasi-religiosa del concepto de «Ser» de Heidegger, aunque en una obra suya publicada póstumamente, *Verdad y existencia,* se muestra más cercano al espíritu de Heidegger.) Sartre afirma que en última instancia todos deseamos ser Dios en el sentido de que quisiéramos «ser nuestro propio fundamento»; es decir, que quisiéramos ser perfectamente completos y auto-justificados; o sea, que aspiramos a ser un «**en-sí-mismo-para-sí-mismo**» (pág. 566). Pero este ideal, que Sartre identifica con la idea de Dios, es auto-contradictorio (págs. 90, 615); así, es una verdad necesaria que Dios no existe.

Al igual que Nietzsche, Sartre sostiene que la ausencia de Dios es de suma importancia para la vida humana; el ateo no difiere del teísta meramente en un punto de la metafísica, porque su concepción de la vida humana es profundamente diferente. En la visión del mundo de *El ser y la nada,* no hay el menor conjunto de valores objetivos establecido para nosotros, ni mandamientos de Dios, ni una platónica Forma de Dios. Tampoco hay el menor significado ni objetivo intrínseco para la existencia humana (ningún *telos* aristotélico). En este sentido, nuestra vida puede ser descrita como **absurda**: estamos «desesperados» o «abandonados» en este mundo. No hay ningún Padre celestial que nos diga lo que debemos hacer o que nos ayude a hacerlo; en tanto que adultos, tenemos que decidir y cuidar de nosotros mismos. Sartre insiste repetidamente en que el único fundamento para los **juicios de valor** se encuentra en nuestras propias elecciones; no puede haber ningún fundamento externo ni justificación objetiva alguna para los valores, proyectos y modos de vida fuera de los que uno mismo decida adoptar (págs. 38, 443, 626-627).

En cierto sentido, Sartre negaba la existencia de una cosa tal como la naturaleza humana y las teorías sobre ella. Tal es el típico rechazo existencialista de las generalizaciones sobre la naturaleza y las vidas de los seres humanos. Sartre expresa esta postura en su fórmula «la existencia del hombre precede a su esencia». Con ella quiere decir que los seres humanos no tenemos una naturaleza «esencial», que no hemos sido creados para un propósito particular por Dios, por la evolución ni por ninguna otra cosa; simplemente nos encontramos existiendo sin elección alguna por nuestra parte y teniendo que *decidir* lo que hacer con nuestras vidas, de suerte que cada uno se ve obligado a crear su propia naturaleza o «esencia». Por supuesto, Sartre no puede negar la existencia de algunas generalizaciones relativas a nuestra naturaleza corporal, por ejemplo: la necesidad de comer, nuestro metabolismo y nuestros impulsos sexuales. Pero, tal como ya observamos al discutir sobre Marx, hay espacio para la disputa sobre lo que hay que considerar como hechos *puramente* biológicos. Sartre piensa que no hay verdades generales sobre lo que los seres humanos *desean* ser: el proyecto de convertirse en Dios es solamente una forma abstracta de nuestros deseos particulares, que son muchos y diversos. Ciertamente, Sartre mantiene que no hay verdades generales sobre lo que el hombre *debería* ser.

Sin embargo, un *filósofo* existencialista está obligado a establecer *algunas* proposiciones generales relativas a la condición humana. La afirmación central de Sartre es la libertad humana. Estamos «condenados a ser libres»; no hay límite alguno para nuestra libertad salvo la de que no podemos dejar de ser libres. Y Sartre deriva esta conclusión de su entendimiento de la conciencia como *algo* concebido separadamente de uno mismo (aun en el caso de que se esté equivocado en un caso particular,

como lo estaba Macbeth respecto al ilusorio puñal, uno sigue pensando sin embargo en algo que uno *cree* que existe objetivamente en una posición determinada del espacio). Según Sartre, hay una conexión entre la conciencia y el misterioso concepto de **nada** que aparece en el título de su obra. El sujeto es consciente de un modo *no*-reflexivo («no-tético») de que el objeto *no* es el sujeto. Es éste un modo por el cual la negación entra en la naturaleza de la conciencia consciente. Otro modo consiste en el hecho de que muchos de nuestros juicios sobre el mundo son negativos en su contenido; podemos reconocer y afirmar lo que *no* es el caso, como cuando busco sin éxito a mi amigo en el café donde habíamos quedado y digo «Pedro no está aquí». Si hacemos una pregunta, admitimos la posibilidad de recibir un «No» como respuesta. Una cuestión relacionada con esto es que nosotros percibimos el mundo en tanto que lleno de *posibilidades* para nuestras acciones, lo cual comporta nuestra capacidad para concebir estados de cosas que *no* son aún el caso (son una «nada» en el lenguaje típico de Sartre) pero que nosotros podríamos decidir hacer reales. El deseo comporta también el reconocimiento de la *carencia* de algo, como hace la acción intencional. De este modo, los seres conscientes, que pueden pensar y decir lo que *es* el caso, pueden también concebir, y producir, lo que *no* es el caso.

Sartre se permite una serie de juegos verbales con su concepto de «nada» en frases paradójicas tales como «La existencia objetiva de un no-ser» —que presumiblemente significa que existen verdaderos enunciados negativos—, a veces en otras metafóricamente oscuras como «La nada se enrolla —como un gusano— en el corazón del ser». El concepto de la nada establece para Sartre una conexión conceptual entre la conciencia y la libertad. Pues la capacidad de concebir lo que no es el caso comporta la libertad de imaginar otras posibilidades y de intentar producirlas. Mientras uno permanezca vivo y consciente

te, puede siempre concebir que algo sea distinto de lo que es, y puede desear que lo sea (nosotros no podemos devenir nunca un «en-sí-mismo-para-sí-mismo»). El poder mental de la negación comporta por tanto la libertad de la mente (para imaginar nuevas posibilidades) y la libertad de la acción (tratar de actualizarlas). Ser consciente es enfrentarse de continuo con elecciones sobre lo que pensar y sobre lo que hacer.

Sartre contradice dos aserciones freudianas fundamentales. Su postura es totalmente incompatible con un completo determinismo psíquico (pág. 458 y ss.). También rechaza el postulado de los estados mentales inconscientes, pues mantiene que la consciencia es necesariamente transparente para ella misma, prerreflexivamente (pág. 499 y ss.). Mas este último punto suena a una mera legislación verbal: sin duda, la *consciencia* no puede ser inconsciente, pero Sartre no ha mostrado que sea ilegítimo hablar de estados inconscientes que sean *mentales* en un sentido amplio.

En opinión de Sartre, todos los aspectos de nuestra vida mental son, en algún sentido, resultado de una elección nuestra y, en última instancia, somos responsables de ellos. Usualmente, se piensa que las emociones están fuera del control de la voluntad, pero Sartre mantiene que el hecho de que yo esté triste se debe solamente a que yo mismo he elegido estar triste (pág. 61). Su postura, explicada con más detalle en su *Bosquejo de una teoría de las emociones,* es que las emociones no son solo estados de ánimo que «nos sobrevienen», sino modos de aprehender o captar el mundo: típicamente, las emociones tienen objetos (tememos un posible suceso, nos enfadamos con alguien por alguna razón). Pero lo que distingue a las emociones de otros modos de relacionarse con el mundo es, según Sartre, que estas llevan consigo un intento de transformar el mundo apelando a la magia —cuando no se pueden alcanzar las uvas, se recurre a la fórmula de que están «demasiado verdes», y atribuimos a las

uvas esta cualidad sabiendo perfectamente que su madurez no depende de su disponibilidad—. Somos *responsables* de nuestras emociones, porque estas son medios a través de los cuales podemos elegir reaccionar frente al mundo (pág. 445).

Hay algo de cierto en todo esto, puesto que las emociones presuponen tanto las creencias como las evaluaciones; por ejemplo, el enojo contra alguien comporta la creencia de que ese alguien ha hecho algo malo. Cuando se deja de creer que ese alguien lo hizo, o se percata de que estaba equivocado, el odio de uno desaparece (así, los estoicos trataban de curarnos de las emociones persuadiéndonos de que dejásemos de preocuparnos por nada que no fuera nuestra propia virtud). Pero la gran mayoría de las cosas que nos preocupan, bien se trate de nuestra salud y la liberación del dolor, del atractivo sexual de algunas personas o del bienestar de nuestros hijos, no parecen ser una cuestión de elección, sino más semejantes a un hecho biológico.

Sartre nos hace responsables de los rasgos duraderos de nuestra personalidad o del carácter. Así sostiene que no podemos limitarnos a afirmar sin más: «yo soy tímido» (o un apasionado amante, o incapaz de trabajar) como si estas cosas fueran inamovibles de uno mismo, del mismo modo que lo son «soy varón, o negro, o mido 1,80», porque las primeras descripciones dependen del modo de comportarnos en ciertas situaciones —y siempre podemos tratar de comportarnos de manera diferente—. Decir «soy violento» (o atractivo, perseverante, o fácilmente abatible) no es afirmar un determinado hecho ya existente, sino anticipar el modo en que la gente reaccionará ante lo que uno haga en el futuro, para lo cual hay varias elecciones (pág. 459). Pero, nuevamente, será necesario integrar aquí la verdad que haya en esto con la evidencia creciente de las influencias genéticas sobre la personalidad y la sexualidad.

Sartre intenta extender nuestra libertad y nuestra responsabilidad a todo lo que pensamos, sentimos y hacemos. Y sugiere que hay momentos en los que esta libertad radical se nos hace claramente manifiesta. En momentos de tentación o de indecisión (p. ej., cuando el jugador que ha resuelto no volver a apostar se encuentra de nuevo ante una mesa de juego), se comprueba dolorosamente que ningún motivo ni ninguna pasada resolución, por firmes que estos sean, determinan lo que uno va a hacer en el momento *siguiente* (pág. 33). Cada momento requiere una nueva elección renovada. Siguiendo a Kierkegaard y Heidegger, Sartre utiliza el término «**angustia**» para describir la conciencia de la propia libertad (págs. 29, 464). La angustia no es el miedo a un objeto externo, sino la dolorosa conciencia del carácter impredecible de la propia conducta de uno. El soldado teme a la herida, al dolor o a la muerte, pero siente angustia cuando se pregunta si será capaz de «mantenerse» valeroso en la batalla que se avecina. La persona que camina al filo de un acantilado teme caer, pero siente angustia cuando se percata de que no hay nada que pueda frenarla en su posible caída (págs. 29-32). El miedo es común, pero la angustia es más rara porque es «la aprehensión *reflexiva* de la libertad por sí misma» (pág. 39).

Diagnóstico: angustia y mala fe, conflicto con otros

La angustia, la conciencia de nuestra libertad, es mentalmente dolorosa, por lo que típicamente procuramos evitarla. Según Sartre, a todos nos gustaría alcanzar un estado en el que no nos quedaran más opciones, de suerte que «coincidiéramos con nosotros mismos» como objetos inanimados que no están expuestos a la angustia. Pero semejante escape de la realidad es ilusorio, pues en tanto que seres conscientes los hombres son necesariamente libres, y no necesitan justificación para sus

elecciones. Tal es el diagnóstico metafísico que ofrece Sartre sobre la condición humana. De aquí su tenebrosa descripción de nuestra vida como «una conciencia infeliz sin posibilidad alguna de superar su infeliz estado» (pág. 60), una «pasión inútil» (pág. 615).

Un concepto crucial en el diagnóstico de Sartre es el de **mala fe** (*mauvaise foi,* traducida a veces por «autoengaño»). La mala fe es el intento de escapar de la angustia pensando que las actitudes y acciones propias están determinadas por la propia situación de uno, o por nuestra relación con otros, el empleo o el papel social que se representa —por cualquier cosa menos por las elecciones propias—. A juicio de Sartre, la mala fe es el modo característico de la mayor parte de la vida humana (pág. 556). Sartre ofrece dos ejemplos famosos de mala fe, ambos tomados de escenas de los cafés parisinos que eran su coto favorito de caza (págs. 55-60). En uno de ellos nos describe a una muchacha sentada junto a un hombre que, como él sospecha con toda razón, está empeñado en seducirla. Pero cuando toma su mano, la chica trata de evitar la necesidad de aceptar o rechazar sus atenciones fingiendo no darse cuenta de la situación: ella continúa con su conversación intelectual dejando abandonada su mano entre las de su acompañante. En la interpretación de Sartre, la chica procede de mala fe, pues de alguna manera pretende —no solo ante su compañero, sino también *ante sí misma*— poder ser distinguida de su cuerpo, que su mano sea un objeto pasivo, una mera cosa; mientras que ella es, sin duda, una persona consciente encarnada en un cuerpo que sabe perfectamente lo que está sucediendo y es responsable de sus acciones.

El segundo ejemplo es el camarero del café que pone en su trabajo un exceso de esmero; sus idas y venidas con las bandejas y las copas son extremadamente afectados. Obviamente está representando el «papel de ser un camarero». Si hubiera mala

fe aquí (y no es necesario que la haya), tendría que hallarse en su total identificación con ese papel, pensando que este determina todas sus acciones y actitudes, mientras que la verdad es, desde luego, que ha sido él quien ha escogido este empleo y es libre de dejarlo en cualquier momento, incluso aunque pudiera verse frente al desempleo. Él no es *esencialmente* un camarero, porque nadie es esencialmente ninguna cosa. Y así escribe Sartre: «el camarero no puede ser inmediatamente un camarero de café en el sentido en que este tintero es esencialmente un tintero»; «es necesario que *hagamos de nosotros mismos* lo que somos». Las acciones de un empleado no están literalmente *determinadas* por la política de la compañía, porque al trabajador le queda siempre la opción de objetar o dimitir. Incluso un soldado puede negarse a luchar, al coste de un juicio sumarísimo o ejecución. Todo lo que hacemos, todo papel que representamos y todo valor que estimamos (págs. 38, 627) están sostenidos únicamente por nuestra propia y constantemente rehecha decisión.

Sartre rechaza toda explicación de la mala fe en términos de estados mentales inconscientes (págs. 50-54). Un freudiano podría describir los casos sartrianos del café como ejemplos de represión en el inconsciente: de la chica podría decir que estaba tratando de reprimir el conocimiento de que su compañero había hecho de ella un objeto sexual; y el camarero podría estar reprimiendo la idea de ser un agente libre que solo iba a actuar como camarero hasta el momento en que él lo decidiera. Pero Sartre señala una aparente auto-contradicción en la idea misma de represión. Debemos atribuir el acto o proceso de reprimir a algún elemento dentro de la mente («el censor»); pero este censor ha de ser capaz de distinguir entre lo que va a reprimir y lo que va a retener; por ello, tiene que ser consciente de la idea reprimida, aunque solo sea a fin de *no* volver a ser consciente de ella. Sartre concluye que el censor mismo tiene mala

fe y que nada hemos ganado por conocer la cantidad de mala fe que es posible generar en alguna parte de la mente más que en la persona como totalidad (págs. 52-53).

Sartre continúa afirmando que lo que él llama «buena fe» o «sinceridad» plantea otro problema conceptual. Pues tan pronto se describe uno a sí mismo de alguna manera (p. ej., «soy camarero», «soy tímido», «soy homosexual») en ese mismo acto hay ya implícita una distinción entre el ser que describe y el ser descrito. El ideal de una completa sinceridad parece condenado al fracaso, pues jamás podemos ser meros objetos dispuestos a ser observados y descritos. El ideal de una completa sinceridad parece estar condenado al fracaso, pues nunca podemos ser meros objetos de observación y descritos como cosas externas. Sartre ofrece aquí como ejemplo a un individuo con una larga historia de actividad homosexual, pero que se resiste a describirse a sí mismo como gay. El individuo está actuando de mala fe porque se niega a admitir sus inclinaciones e intenta ofrecer alguna otra explicación de sus encuentros homosexuales. Su amante, «un campeón de la sinceridad», le ruega que reconozca que es gay. Pero en opinión de Sartre, nadie *es* gay del mismo modo en que una mesa es de madera o una persona es pelirroja. Si el individuo tuviera que admitir que es gay, implicando con ello que *no podía* abandonar su actividad homosexual, incurriría también en mala fe —y lo mismo sucedería con «cualquier campeón de la sinceridad» que exigiese una admisión semejante (pág. 63)—. Pero puede que queramos hacer aquí una distinción entre orientación sexual (que tal vez sea una cuestión genética que no elegimos, si bien esto no está claro) y actividad sexual, sobre la que es difícil negar que tenemos un cierto grado de control.

Sartre está abordando aquí una de las dificultades más profundas del auto-conocimiento. Pero su exposición amenaza con hacer estos temas aún más confusos y complicados de lo

que son, pues hay en ella una desmesurada afición por la fórmula de que «la realidad humana sea lo que no es y no sea lo que es», una fórmula que aparece y reaparece a lo largo de *El ser y la nada* (por ejemplo, págs. XLI, 67, 90). Pero esto es una auto-contradicción, y por tanto no utilizable en su sentido literal. ¿Qué quería decir Sartre? ¿Pretendía acaso divertirse provocando a sus lectores filosóficos? Sartre nos dejó algunas claves sobre el modo de resolver la paradoja. Yo sugiero que las tomemos como una abreviatura taquigráfica de que «es menester que la realidad humana no sea *necesariamente* lo que es, y *pueda* ser lo que no es», lo cual es una paráfrasis de lo que dice en la página 58. El punto crucial es que siempre tenemos la libertad de *intentar* tornarnos diferentes de lo que somos.

En la parte tercera de *El ser y la nada,* titulada «Ser-para-los-Otros», ofrece Sartre su análisis filosófico de las relaciones interpersonales y llega a una conclusión muy pesimista. Sin duda, arroja una nueva luz sobre el problema filosófico de las otras mentes recurriendo a la experiencia del sentido común que nos dice que con frecuencia tenemos una conciencia inmediata y no-inferencial de los estados mentales de otras personas. Cuando nos enfrentamos con un hombre (o un animal) que nos mira directamente, sabemos de inmediato que estamos siendo observados, y sabemos esto con la misma certeza que nos pudiera ofrecer la observación de cualquier otro suceso físico en el mundo. La «mirada» de otro ser humano puede ejercer sobre nosotros un poder especial. Si nos encontramos absortos haciendo algo que la humanidad no aprueba en general, tal como espiar a alguien a través del agujero de una cerradura —o hurgándonos la nariz—, y oímos (o creemos oír) los pasos de alguien junto a nosotros, nos sentimos inmediatamente *avergonzados,* pues nos tornamos conscientes de la presencia de alguien que podría criticar nuestras acciones. Y a la inversa, si se nos sorprende haciendo algo admirable, esto puede provocar en

nosotros un sentimiento de orgullo. Muchas de nuestras emociones comportan en su estructura conceptual la existencia de otras personas y sus reacciones ante nuestros actos.

Sartre continúa defendiendo la tesis más discutida de que la relación entre dos seres conscientes cualesquiera es necesariamente una relación de conflicto. Supóngase que una persona representa una amenaza para la propia libertad de uno en el sentido de que la percepción de esa persona «objetifica» a uno como un mero objeto en el mundo. Según Sartre, uno cuenta solo con dos estrategias para defenderse de esta amenaza: tratar al otro como un mero objeto sin libertad alguna, o procurar «apoderarse» de la libertad de la persona y utilizarla para los propios fines (pág. 363). Una magnífica ilustración de esta teoría es la que nos ofrece la famosa discusión de Hegel sobre la relación entre el amo y el esclavo en la que, paradójicamente, el esclavo acaba con un poder psicológico mucho mayor porque el amo necesita que su esclavo lo *reconozca* como su dueño. Sartre aplica este análisis a ciertas formas del deseo sexual, en especial al sadismo y al masoquismo (pág. 364 y ss.), donde demuestra que las relaciones sexuales humanas plantean profundas cuestiones filosóficas relativas a nuestra naturaleza. Pero añade la sugerencia de que el genuino respeto por la libertad del otro, tanto en la amistad como en el amor erótico, es un ideal imposible (pág. 394 y ss.). En este estadio de los escritos de Sartre, el panorama parece ciertamente desolador.

Mas ¿no existe una contradicción entre la insistencia de Sartre en nuestra libertad y su análisis de la condición humana como algo determinado de antemano? Sartre afirma que todos los hombres aspiramos a llenar esa «nada» que es la esencia de nuestra existencia en tanto que seres conscientes; o sea, que todos deseamos ser como un Dios que fuera a su vez el fundamento de su propio ser, un «ser-en-sí-para-sí-mismo» (págs. 90, 566, 615). Y, como acabamos de ver, Sartre continúa mante-

niendo que toda relación entre dos personas comporta siempre un conflicto, bajo la forma de un intento de negar o de poseer la libertad del otro (págs. 363, 394, 429). De estas dos maneras analiza Sartre la vida humana como un perpetuo intento de alcanzar lo que es lógicamente imposible. Pero *¿es necesario* que esto sea así? ¿Acaso es imposible que alguien *no* aspire a convertirse en un objeto o a convertir a los otros en objetos? ¿No somos libres *a este respecto* tampoco?

Prescripción: elección reflexiva

A la vista de este rechazo de valores objetivos, la prescripción de Sartre tiene que ser de alguna manera vacía. No hay ningún proyecto *particular* o modo de vida recomendable por él. Lo que Sartre condena es la mala fe, el intento de pensarse a uno mismo como un ser que no es libre. La mala fe puede ser la actitud usual de la mayoría de la gente, mas, según Sartre, se puede *afirmar* de manera reflexiva la propia libertad. Al parecer, todo lo que él puede recomendar es la realización de nuestras individuales elecciones con la plena consciencia de que nada las determina. Debemos aceptar nuestra responsabilidad ante todo lo que nos atañe; no solo de nuestras acciones, sino también de nuestras actitudes, emociones, y caracteres—. El **espíritu de seriedad**, o sea, la ilusión de que los valores están objetivamente en el mundo más que sustentados por la elección humana —que Sartre adscribe especialmente «al burgués» que se encuentra muy cómodo con su situación—, debe ser decisivamente repudiado (págs. 580, 626).

En *El existencialismo es un humanismo* ilustró Sartre la imposibilidad de una prescripción racional con el caso de un joven francés durante la época de la ocupación nazi. El joven se enfrentaba a la elección de unirse a las fuerzas francesas en Ingla-

terra o permanecer en casa con su madre que vivía solo para él. El primer curso de acción estaría dirigido a la nación, aunque tendría un efecto insignificante en el resultado total de la contienda. El segundo, tendría un efecto práctico inmediato, aunque dirigido únicamente a la felicidad de un solo individuo. La respuesta de Sartre es que ninguna doctrina ética puede arbitrar entre estas dos demandas inconmensurables. Ni tampoco la fuerza del sentimiento puede arbitrar el asunto, porque no hay ninguna medida objetiva de tal sentimiento fuera de lo que el sujeto haga —que es precisamente lo que se trata de elucidar —. Recurrir a un consejero o autoridad moral es solo otro tipo de elección. Así, cuando Sartre fue consultado por el joven, solo le pudo decir: «Eres libre, por tanto elige».

Hay que admitir, sin embargo, que ningún sistema de valores éticos (ya sea platónico, aristotélico, cristiano o kantiano) puede pretender ofrecer una única respuesta determinada para *todo* dilema humano en cada situación concreta. A menudo nos enfrentamos con situaciones difíciles en las que puede ser moralmente permisible más de un curso de acción; mas esto no quiere decir que *cualquier* cosa sea permisible, que *ninguna* cuestión moral puede arrogarse el derecho a ser la única respuesta correcta, que parece ser lo que Sartre está insinuando.

Sartre se compromete claramente con el valor intrínseco de la elección auténtica. Sus descripciones de casos particulares de mala fe no son moralmente neutras, sino que implícitamente condenan todo rechazo a enfrentarse con la realidad de la propia libertad y a la afirmación de las propias elecciones. Así nos ofrece otra perspectiva de la antigua virtud del auto-conocimiento que pusieron ante nuestros ojos Sócrates, Spinoza, Freud y muchos otros. Con todas sus oscuridades y exageraciones, hay algo importante que aprender del análisis de Sartre sobre el modo en que la noción misma de consciencia comporta la libertad. Su perspectiva no se reduce a un mero mal uso del

lenguaje. Porque lo que comúnmente nos reprochamos mutuamente los hombres no suelen ser nuestras acciones, sino nuestras actitudes, nuestras reacciones y emociones: «¿Cómo *pudiste* pensar eso cuando sabías que p?». «No me gusta tu actitud hacia X». «*¿Tienes* que ser tan egoísta? ¿Tan impaciente?». Tales reproches —y otras intervenciones psicoterapéuticas más neutras— no son siempre inútiles, pues conseguir que los demás *tomen conciencia* de que sienten o se comportan de una determinada manera puede significar algo para ellos. Cuanto más conscientes sean de su cólera, orgullo o egoísmo, tanta más capacidad pueden mostrar para el cambio.

La idea que tiene Sartre sobre la naturaleza y la posibilidad del auto-conocimiento difiere de la de Freud, sin embargo, Sartre rechaza la idea misma de causas inconscientes de los sucesos mentales; para él, todas las cosas están ya supuestamente disponibles para la conciencia si usamos nuestra capacidad de reflexión (pág. 571). Pero en vista de todo lo que ha sido descubierto mediante la operación del cerebro, tenemos que considerar sus palabras más como una aserción que como un argumento. De acuerdo con Freud, hay un caso empírico fuerte (confirmado por la psicología mucho después) que apoya la existencia de procesos inconscientes no abiertos a la introspección que merecen llamarse mentales a la vista de su influencia sobre el comportamiento.

En lo que Sartre llama **psicoanálisis existencial**, encontramos ahora un interpretativo programa hermenéutico más que uno científico (compárese con el análisis de Freud hacia el final del cap. 10). Lo que hay que buscar no son las *causas* del comportamiento de una persona, sino el *significado* de este; es decir, las *razones* inteligibles que habrán de colorear las creencias y deseos de esa persona (el «carácter inteligible» de Kant, véase cap. 8). Para Sartre, los deseos están basados en elecciones de valor fundamental, más que en impulsos o instintos biológicos

(págs. 568-575). (Algunos psiquiatras han adoptado esta metodología, buscando entender el modo en que los pacientes ven su mundo, más que por afán de encontrar detrás de su comportamiento una serie de impulsos inconscientes o estados cerebrales.)

Sartre sostiene que puesto que la persona es una unidad, no justamente un haz de inconexos deseos o hábitos, ha de haber para cada persona una elección fundamental, lo que él llama el **proyecto original**, que le aporte el significado o propósito de todo aspecto de su vida (págs. 561-565). Las biografías que él escribió de Baudelaire, Genet y Flaubert son ejercicios de «psicoanálisis existencial» aplicados a la totalidad de una vida. Mas no es en absoluto obvio que para cada persona tenga que haber una *única* elección fundamental. Sartre reconoce que la gente puede experimentar a veces una repentina «conversión» de su proyecto original (págs. 475-476). ¿Y por qué ha de haber justamente un proyecto en cada periodo de la vida de uno? ¿Acaso no es posible tener dos o más proyectos que no sean derivados de una fórmula común (p. ej., familia y carrera, mas quizá deporte, o arte, o política)? ¿Y no hay personas totalmente desunidas, incluso perdidas en conflictos internos?

De no poder aducir razones para las elecciones fundamentales, estas podrían parecer injustificadas y arbitrarias. Sería como si, bajo sus propias premisas, Sartre tuviese que ordenar al hombre que «auténticamente» eligiese dedicarse a exterminar judíos, a seducir a las mujeres, a abusar de los niños, o a divertirse con los juegos de ordenador, supuesto que tomase estas decisiones con pleno conocimiento de causa. ¿Podría Sartre encontrar dentro de su propia filosofía razón para criticar a un nietzscheano *Ubermensch* que resuelta y reflexivamente desarrollara su propia libertad a costa de la de otros seres que no fueran superhombres? Y a la inversa, si una persona se dedica a educar a sus propios hijos, a prestar ayuda al pobre, o a tocar

música, pero se engaña a sí misma (en opinión de Sarte) pensando que estas cosas son valores objetivos, ¿condenaría Sartre a esa persona por su vida de mala fe?

En unas intrigantes notas a pie de página en *El ser y la nada,* Sartre utiliza un lenguaje cuasi-religioso para sugerir que es *posible* «escapar radicalmente de la mala fe» en una «auto-recuperación del ser que anteriormente era corrupto». Llama «autenticidad» (en la nota a pie de la pág. 70) a esta redención, y habla de «una ética de liberación y salvación» y de «una conversión radical» (pág. 412). Y en el centro de su más oscuro teorizar en la parte dos, identifica Sartre lo que él llama **reflexión pura** o purificadora en tanto que opuesta a la «reflexión accesoria» o «impura». Al parecer está atribuyendo un poder peculiarmente moral a la primera, lo cual solo puede ser conseguido, según él, como resultado de una «catarsis» o limpieza. Mas, según afirma Sartre, estas sugerencias no se dejan desarrollar en una obra de ontología, por lo que acaba *El ser y la nada* prometiendo escribir otro libro de carácter ético (pág. 628). Mas nunca escribió este libro, presumiblemente porque a medida que trabajaba sus ideas comenzaron a cambiar.

Autenticidad y libertad para todos

Los *Diarios de guerra* y los *Libros de notas para una ética* han sido publicados póstumamente, por ello no es posible ver en qué dirección se movía su pensamiento ético (estas notas, a cuya publicación Sartre no dio luz verde, se extienden durante varios cientos de páginas. Claramente, el flujo de palabras nunca le abandonó y, de hecho, ¡tituló su autobiografía *Palabras!)*

Sartre llegó a reconocer más explícitamente de qué modo la libertad humana se encuentra situada en el centro de lo que él llama **facticidad**, los hechos relativos al ser y a la situación de

uno que fijan los modos en los que cabe expresar la propia libertad. Un tipo de facticidad depende de la vulnerabilidad del cuerpo humano; por ejemplo, la propia libertad está seriamente limitada o «contaminada» si se contrae una enfermedad seria como la tuberculosis. Otro tipo de facticidad es la situación en que uno se encuentre en una sociedad dada en un cierto estadio de la historia. Un esclavo, un trabajador manual, un miembro de una asamblea, un dependiente, una señora de la limpieza, o un «trabajador, o trabajadora sexual» puede tener algunas posibilidades limitadas en cuanto a su trabajo en una determinada situación socioeconómica, y se le provocaría una cruel decepción si se le asegurara a esa persona que es realmente tan libre como cualquier otro ser humano. En los términos abstractos de *El ser y la nada* tal vez lo fuera, pero, en términos concretos y realistas, no lo es en absoluto. Sartre comienza ahora a reconocer lo que es obvio: que los factores socioeconómicos limitan la libertad humana, incluso aunque no determinen toda elección individual (compárese esto con el análisis de Marx en el cap. 9). Sartre rechaza la «moralidad abstracta» en favor de una ética que tiene en cuenta los factores corporales, económicos y sociales, colocando todas sus esperanzas en el cambio social (tal vez revolucionario), o al menos tanto como en la transformación psicológica individual.

En sus *Diarios,* dice Sartre algunas cosas interesantes sobre la reflexión pura y la auténtica existencia humana que supuestamente da lugar a ella. La reflexión pura nos capacita para abandonar el proyecto de convertirnos en seres semejantes a Dios, que *El ser y la nada* nos presentaba como la inevitable aunque inútil pasión. Todos podemos, en última instancia, aceptar la contingencia de nuestra existencia, y en un espíritu creativo y generoso podemos dar sentido y propósito a nuestras vidas, y con ello al mundo:

> […] el hombre auténtico no pierde nunca de vista los fines absolutos de la condición humana […] salvar el mundo (favoreciendo la existencia del ser), hacer de la libertad el fundamento del mundo,

asumir la responsabilidad por la creación, y hacer absoluto el origen del mundo mediante la libertad absoluta de aferrarse a él *(Diarios,* pág. 448).

Al parecer tenemos que renunciar al proyecto de convertirnos en Dios en un sentido mediante nuestra transformación en Dios en otro, a saber: reconociéndonos a nosotros mismos como las únicas fuentes de significado e intención en el mundo.

En la existencia auténtica, las relaciones con otras personas pueden igualmente ser transformadas. La percepción que de mí tienen otras personas, aunque «objetivizada» en el sentido de que perciben mi cuerpo como un objeto entre otros, no es necesariamente una amenaza:

> […] solo se transforma en tal si el Otro se niega a ver en mí *también* una libertad. Mas si, por el contrario, asumen mi existencia como una libertad existente como también un *Ser/objeto* […] eso enriquece al mundo y a mí, le *da un significado* a mi existencia *en adición al* significado subjetivo que yo mismo le doy *(Diarios,* pág. 500, las cursivas son del original).

De este modo permite Sartre que la comprensión simpatética de otra persona, y la asistencia en la persecución de sus metas, sea posible finalmente. E incluso habla de «auténtico amor» (reminiscente del cristiano *ágape)* que «se regocija en el ser-en-el-mundo del Otro, sin apropiárselo» *(Diarios,* pág. 508).

La libertad del individuo se torna así en el básico valor de Sartre. Mas esto hay que entenderlo como respuesta no meramente a la verdad necesaria de que todo ser consciente es libre en el sentido abstracto, sino en el juicio de valor de que cada persona debería estar capacitada para *ejercer* su libertad de manera concreta, logrando con ello que la sociedad humana pudiera ser cambiada en la dirección de convertir esta posibilidad en realidad para todo el mundo. La autenticidad, la lucidez para asumir la responsabilidad de las propias elecciones libres, ha de envolver el respeto y la valoración de la libertad de todos los seres conscientes y racionales.

Sartre presentó una sugerencia en esta dirección kantiana en *El existencialismo es un humanismo* (pág. 29), donde decía que al elegir por uno mismo se elige por todos los hombres creando con ello una imagen del hombre como un creyente en lo que

debería ser. En sus *Diarios,* utiliza la frase «una ciudad de fines» para expresar su meta, que ahora ve como «absoluta». Esta elección de palabras lleva consigo ecos de dos ideales previos, la «Ciudad de Dios» de Agustín (el ideal celeste, distinto de todas las sociedades terrenales), y la fórmula de Kant del «Reino de los Fines» (en donde nunca deberíamos tratar a un ser racional meramente como un medio, sino siempre como un fin). Sartre tiende sin embargo a interpretar el fin en términos más terrenales, como una sociedad sin clases socialista, invocando el mismo tipo de ideal utópico que Marx consideró: el estado «verdaderamente comunista» de una sociedad futura en la que todos los seres humanos pudieran expresar su libertad.

La profusa verbosidad de la filosofía de Sartre supone un desafío práctico para todos: en primer lugar, volvernos más verdaderamente autoconscientes y usar nuestra libertad para cambiarnos a nosotros para mejor; en segundo, trabajar hacia una sociedad global en la que todos tengan igual oportunidad de ejercitar su libertad.

Lecturas recomendadas

Introducciones sugerentes al existencialismo en general son las de William Barret, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (Nueva York, Anchor Books / Doubleday, 1962); y de David E. Cooper: *Existentialism: A Reconstruction* (Oxford, Blackwell, 1990). En español, véase una introducción al existencialismo en P. Faulquié, *El existencialismo* (Barcelona, Oikos-Tau, 1963).

Para algunas admirables guías breves a pensadores existencialistas importantes, véanse Patrick Gardiner, *Kierkegaard* (Oxford, Oxford University Press, 1988); Michael Tanner, *Nietzsche* (Oxford, Oxford University Press, 1994); George Steiner,

Heidegger (Londres, Fontana, 1978); Arthur C. Danto, *Sartre* (Londres, Fontana, 1975); M. H. Hartshorne, *Kierkegaard: El divino burlador* (Madrid, Cátedra, 1992); E. Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid, Alianza, 1994); G. Vattimo, *Introducción a Heidegger* (Barcelona, Gedisa, 1996).

Los que deseen leer directamente a Sartre podrían comenzar con su novela *La náusea* o su conferencia *El existencialismo es un humanismo* (Barcelona, Edhasa, 1992); a continuación *La trascendencia del ego* (Barcelona, Dilema, 1981) y el *Bosquejo de una teoría de las emociones* (Madrid, Alianza, 1987).

Antes de intentar sumergirse en el denso bosque de *El ser y la nada* (Buenos Aires, Losada, 1966; 4.ª reimpr., 1976), sugiero empezar por la parte cuarta (de ¡casi 200 páginas!), y pasar luego al segundo capítulo de la parte primera: «Mala fe»), las páginas finales («Implicaciones éticas»), y algo de la parte tres —al menos el capítulo uno, sección III («La mirada»)—. La edición inglesa citada es *Being and Nothingness,* Hazel Barnes (trad.) (Londres, Routledge, 2002; NJ, Citadel Press, 2001).

M. Jeanson, *Jean-Paul Sartre* (Barcelona, Ed. 62, 1992) es una interpretación de la filosofía inicial de Sartre que fue entusiastamente defendida por el propio Sartre.

En *Sartre's Two Ethics; From Authenticity to Integral Humanity* (Peru [Ill.], Open Court Publishing Company, 1993), Thomas Anderson ofreció una explicación muy útil tanto de la «primera ética» de Sartre (desde el periodo inmediatamente siguiente a *El ser y la nada)* y de la «segunda ética», en especial tal como fue presentada en la Conferencia de Roma en 1964. Gregory McCulloch, *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrian Themes* (Londres, Routledge, 1994), es una interpretación muy clara de temas fundamentales de *El ser y la nada,* relacionándolos con la filosofía analítica de la mente y la epistemología.

Sebastian Gardner, *Sartre's Being and Nothingness: A Reader's Guide* (Londres, Continuum, 2009) es una excelente ayuda para entender mejor un texto tan difícil.

Leslie Stevenson, «Kant and Sartre on Self-Knowing», en *Comparing Kant and Sartre,* ed. S. Baiasu (Nueva York, Palgrave-Macmillan, 2015).

Palabras clave

absurdo, angustia, auténtico, en-sí-para-sí, espíritu de seriedad, existencialismo, facticidad, intencionalidad, juicio de valor, mala fe, nada, pre-reflexivo, proyecto original, psicoanálisis existencial, reflexión, reflexión pura, Ser, ser-en-sí, ser-para-sí, superhombre.

Preguntas para el debate

1. ¿Qué quiere decir Sartre cuando califica la vida humana de «absurda»? ¿Tiene razón?
2. ¿Puedes explicar y defender el concepto sartreano de «nada»?
3. ¿Elegimos nuestras propias emociones?
4. ¿Es coherente la concepción sartreana de la «mala fe»?
5. ¿Hay algún sentido en el que, cuando elegimos por nosotros mismos, elegimos por todos?

Capítulo 12

Teorías darwinianas de la naturaleza humana

Tal vez se pregunten algunos lectores si vale la pena conceder tanta atención a las tradiciones religiosas, a las filosofías y a las teorías especulativas de los siglos anteriores. Ahora que la ciencia ha conseguido establecerse como el lugar adecuado para entender todo lo relativo al mundo, incluyendo a los seres que en él viven, como nosotros mismos, ¿por qué no dirigir nuestra atención a los métodos de la ciencia para encontrar la verdad sobre la naturaleza humana?

En realidad, esta idea no es ninguna novedad: inspiró ya a una serie de figuras de los siglos XVII y XVIII tales como Hobbes, Hume, y los pensadores de la Ilustración francesa. Desde que Darwin propuso su teoría de la evolución a mediados del siglo XIX, casi todo el mundo ha tenido que aceptar la verdad científicamente demostrada de que los hombres tienen antepasados comunes con todas las demás criaturas que hay sobre la tierra. Pero algunos creyentes religiosos (musulmanes así como cristianos) aún se resisten a esta verdad. Desde tiempos de Darwin, se ha producido una compleja serie de desarrollos en la teoría biológica, junto con una polémica pública más amplia sobre sus implicaciones. En este capítulo de casi el doble de extensión examinaremos las tres principales olas del pensamiento evolutivo sobre la naturaleza humana, y en la cuarta sección abordaremos los asuntos candentes sobre la relación entre la ciencia evolutiva y nuestros valores, esperanzas y aspiraciones religiosas.

Son muchos los psicólogos y biólogos que evitan hablar de algo tan general como la idea de «naturaleza humana» y prefieren construirse una reputación a base de estudios técnicos especializados. Unos cuantos, sin embargo, se han aventurado a ofrecer una especie de diagnosis y prescripción para los problemas humanos; es decir, una «teoría» de la naturaleza humana en el sentido utilizado en este libro. Pero, como veremos, cuando los científicos en ciernes sobre la naturaleza humana ofrezcan sus seculares esquemas de salvación —o al menos de progreso— sus afirmaciones traspasarán con seguridad los límites de la ciencia empírica y tenderán a ser justamente tan controvertidas como las otras «teorías» que ya han sido consideradas. De este modo, junto con la exposición de los diversos estadios de la actividad teórica sobre la evolución, ofrecemos aquí una crítica ética y conceptual.

Teoría de la evolución, fase I: Darwin y sus contemporáneos

Trasfondo metafísico/científico

Antes de que Darwin saliera a escena, los científicos estaban empezando a darse cuenta de que el mundo tenía una historia muchísimo más extensa de lo que se había pensado anteriormente. La mayoría de las personas pertenecientes a las tradiciones judía y cristiana había asumido que las historias bíblicas eran literalmente ciertas; por ejemplo, estaba muy extendida la creencia de que la Creación había tenido lugar hacía solo unos seis mil años (poco después de lo cual llegó el diluvio universal). Pero en 1755, el joven Kant (por entonces vanguardia de la ciencia) propuso la hipótesis «nebular» de que el sistema solar había «evolucionado» durante un periodo mucho más largo de tiempo mediante la formación gradual de planetas a partir de

polvo que se arremolinaba alrededor del sol. Y a principios del siglo XIX, los geólogos empezaban a darse cuenta de que los estratos de rocas (que se mostraban vívidamente a medida que se excavaban algunos canales) se habían formado y modelado mediante procesos conocidos de erupción y sedimentación, el movimiento de la tierra y la erosión, que habían actuado durante enormes periodos de tiempo. Charles Lyell propuso esta teoría del «uniformismo» en *Principios de geología* (1830-1833), e influyó con fuerza en el pensamiento de Darwin. De hecho, su reputación inicial fue mayor como geólogo que como biólogo.

El empleo más conocido de la palabra «evolución» es, por supuesto, para los procesos de formación y adaptación en las *especies* biológicas. La noción de cambio de las especies a largo plazo ya estaba en circulación en la época de Darwin, puesto que los descubrimientos cada vez más frecuentes de esqueletos fosilizados mostraban que habían existido en algún momento criaturas muy distintas de las que ahora existían. La idea de que los tipos de criaturas que hay sobre la Tierra eran una «transmutación» de sus predecesores mediante una serie de pequeños cambios la propuso el abuelo de Darwin, Erasmus Darwin, y los reputados biólogos franceses Georges-Louis Leclerc de Buffon y Jean-Baptiste de Monet de Lamarck.

La selección natural de Darwin

Charles Darwin (1809-1882) dio un significativo paso adelante desde el *hecho* general de la transmutación o evolución de las especies, cosa que evidenciaban los fósiles que se habían encontrado, hasta la comprensión de cómo podían funcionar esos procesos. La gran contribución de Darwin consistió en proponer un *mecanismo causal* convincente para la evolución de las especies: el proceso de **selección natural**. En especulaciones anteriores sobre cómo podía suceder el cambio en las especies,

Lamarck había sugerido en 1809 que las criaturas pueden pasar a su descendencia algunos rasgos físicos que han desarrollado durante sus vidas. Según esta teoría de la **herencia de características adquiridas**, un herbívoro que haya ejercitado su cuello para alcanzar las hojas de los árboles altos tendrá unos descendientes con cuellos más largos y, así, con el paso de las generaciones, podrían haber surgido las jirafas. Pero no se conocía ningún mecanismo biológico que explicara esto, y parecía poco plausible que todo el cambio en las especies pudiera explicarse así.

Como estudiante, Darwin desarrolló una gran pasión por la biología y la geología, dejando de lado su currículum universitario en medicina en Edimburgo y en teología en Cambridge, pero arreglándoselas para impresionar a los investigadores en sus estudios no oficiales. A los 22 años tuvo mucha fortuna cuando, con el respaldo de profesores de Cambridge, se le ofreció el puesto de naturalista del Beagle, un barco de exploración de la flota británica (si bien fueron necesarias las dotes de persuasión de su tío para superar las objeciones de su padre). Durante este famoso viaje, que duró más de cinco años (1831-1836), Darwin pasó la mayor parte del tiempo en América del Sur y en varias islas que estaban de camino. Aprovechó las oportunidades para hacer extensas exploraciones en tierra de territorios poco conocidos. Quedó pasmado ante la proliferación biológica del bosque tropical del Amazonas, encontró fósiles de enormes animales extintos, así como los restos de criaturas marinas en los terrenos elevados de los Andes. Presenció un terremoto en Chile que hizo subir la altura de la tierra. Todo esto era una clara evidencia de procesos de cambio biológico y geológico a largo plazo y que actuaban de forma continua. Hizo grandes colecciones de flora y fauna antes desconocida para la ciencia, enviándolas a Londres para su estudio científico. Darwin estaba especialmente desconcertado con los pájaros y ani-

males de las Islas Galápagos en el Pacífico, que se parecían a los de América del Sur si bien sus detalles cambiaban misteriosamente de isla en isla, en donde los hábitats eran sutilmente diferentes. El joven Darwin tuvo la oportunidad única de reunir una gran cantidad de nueva evidencia. Pero, ¿evidencia *de qué?*

A la vuelta de su épico viaje, Darwin echó raíces y se casó (con su prima Emma Wedwood), formó una numerosa familia victoriana, y estableció una vida como científico independiente (apoyado por la riqueza capitalista que Emma había heredado). La idea básica de la selección natural le vino bastante rápido, y escribió un primer borrador de su teoría en 1844. Pero no la publicó hasta quince años después, porque era dolorosamente consciente de lo controvertida que sería. Era incompatible con la historia bíblica según la cual Dios había creado los animales y a los humanos en el Génesis (no es que esto preocupara al propio Darwin, sino que era reticente a verse envuelto en polémicas religiosas o a angustiar a su piadosa esposa). Por aquel entonces, se habían ya publicado algunos libros más bien de aficionados sobre el cambio de las especies, libros que habían suscitado un intenso interés público, pero Darwin quería documentar sus ideas de un modo propiamente científico, clarificando con paciencia sus argumentos y articulando toda la evidencia que pudo encontrar.

La publicación de la largamente gestada teoría de Darwin se precipitó tras la súbita llegada en 1858 de un texto de Alfred Wallace, un joven naturalista inglés que investigaba por aquel entonces en las Indias Orientales y que había concebido de forma independiente la idea de la selección natural. Tratando de evitar que alguien se le anticipara, Darwin puso sobre el papel con celeridad los frutos de sus años de investigación en un libro que marcó una época: *El origen de las especies,* publicado en 1859. Wallace compartió con Darwin el crédito científico inicial en un acto en la Royal Society, pero la evidencia que este

último había reunido era mucho mayor que la que tenía Wallace, que no pudo ofrecer una argumentación equiparable a la de Darwin (más tarde, Wallace comprometió sus averiguaciones biológicas cuando se convirtió al espiritualismo y trató de dejar la mente humana fuera de la evolución).

El corazón del argumento consiste en una elegante deducción lógica a partir de cuatro amplias generalizaciones empíricas. Las dos primeras son:

1. Hay una variación en los rasgos individuales de una especie dada.

2. Los rasgos de los padres tienden a pasar a sus vástagos.

Estos dos hechos generales habían sido recogidos de una amplia variedad de observaciones de plantas y animales, y utilizados desde hacía tiempo para la generación de nuevas variedades de plantas y animales domésticos y de granja. Lo cual autorizaba a Darwin para hablar de «*selección* natural» como un proceso que, de forma análoga a la selección humana, modifica a las especies (no intencionadamente, por supuesto). Las premisas restantes eran:

3. Las especies son capaces de una tasa de crecimiento geométrico de la población.

4. Los recursos del entorno son típicamente incapaces de soportar semejante crecimiento.

La verdad de (3) consiste en que cualquier par puede producir considerablemente más de dos retoños (en muchas plantas y peces, se producen miles de semillas o de huevos). De (3) y (4) se sigue que solo una pequeña población de semillas, huevos y jóvenes logra alcanzar la madurez: en efecto, la competición por la supervivencia y la reproducción es realmente dura, primariamente entre los miembros de una misma especie. Esta situación no requiere necesariamente una confrontación corpo-

ral, como cuando los individuos se enfrentan entre sí por el alimento o los machos luchan por las hembras: en el sentido de Darwin hay también una «competición» más eficaz para encontrar alimento o para escapar de los depredadores. Partiendo de lo inevitable de tal competición, y con ayuda de (1), podemos deducir que sea cual sea el escenario, habrá siempre ciertos individuos de la población (aquellos cuyas características estén **más adaptadas** al entorno dado) que tengan mayores oportunidades de sobrevivir lo suficiente para reproducirse y dejar descendencia. Por lo tanto, dado (2), los rasgos más acusados tenderán a plasmarse en la generación siguiente, mientras que los más débiles irán desapareciendo.

Así pues, a lo largo de muchas generaciones, los rasgos típicos de una población dada de animales pueden ir cambiando. Y dados los inmensos periodos de tiempo requeridos (comprobados por primera vez por los geólogos en los comienzos del siglo XIX) y la distribución de plantas y animales por toda la amplia variedad de ambientes en nuestro mundo, especies diferentes pueden perfectamente ser el fruto de la evolución de unos antepasados comunes. Todo lo que se necesita para ello es la presión constante de la selección natural actuando sobre las variaciones dentro de las poblaciones con entornos diferentes. No hay necesidad alguna de postular la herencia lamarckiana de los caracteres adquiridos —aunque el propio Darwin coqueteó alguna vez con esta posibilidad porque no conocía aún la *base genética* de los patrones hereditarios reunidos en (1) y (2)—.

Además de la selección natural, o más bien como caso especial de ella, Darwin reconoció la existencia de lo que llamó «selección sexual», a la que se dedican muchas páginas en su obra de 1871, *La descendencia humana y la selección sexual*. La pesada cornamenta del ciervo y la elaborada cola del pavo real parecerían ser estorbos para el desempeño normal de sus vidas y para actividades tal como pasear en busca de comida o huir de los

depredadores. Con seguridad, la selección natural le daría la ventaja al ciervo con cuernos más manejables y a los pavos reales con colas más modestas. Pero esto sería ignorar el asunto biológico crucial que es la reproducción sexual. Los ciervos usan su cornamenta en la época de celo, cuando luchan entre sí para tener acceso a las hembras, mientras que los pavos reales despliegan su gloriosamente colorido accesorio para las parejas potenciales, quienes ejercen el privilegio de la elección femenina y se van con la pareja que resulte más impresionante. De este modo, no solo hay competición para sobrevivir, sino para reproducirse. Los individuos con rasgos que llevan al éxito sexual tienen más probabilidades de legárselos a su descendencia, y esto pesa presumiblemente más que cualquier desventaja fuera del periodo de apareamiento.

El origen de las especies fue algo raro, una obra científica original escrita en un estilo vívido que resultaba inteligible para la mayoría de lectores cultos. Darwin fue capaz de documentar sus ideas con un virtuoso despliegue de evidencia proveniente del apareamiento selectivo, la historia natural de todo el mundo y la paleontología. El libro se convirtió de forma inmediata en un éxito de ventas y fue traducido a una gran cantidad de lenguas. Enseguida suscitó controversias y sigue haciéndolo en algunos lugares.

Darwin sobre la evolución humana

Con característica cautela, Darwin no hizo explícita en un primer momento su idea de que los humanos descienden de antepasados próximos a los simios. En las frases finales del *Origen* se permitió adelantar solo la sutileza, tan inglesa, de que «permitiría proyectar alguna luz sobre el origen del hombre y su historia». Pero para sus lectores, la caja de Pandora había sido abierta. Thomas H. Huxley, su más directo defensor, escri-

bió un libro sobre el origen evolutivo de los humanos solo cuatro años después. En 1871, Darwin publicó sus propios pensamientos sobre la evolución humana en *La descendencia del hombre* (las páginas se citan por la edición moderna). Con su habitual esmero científico, Darwin hace un repaso por la evidencia conductual, embriológica, médica y anatómica de nuestros semejantes con otros animales, y llama la atención sobre «rudimentos» como el rasgo revelador de nuestras orejas que, sostiene él, es el resultado del repliegue de las orejas puntiagudas de nuestros lejanos antepasados simios.

La evolución de todas las especies, incluida la nuestra, a partir de formas de vida más simples se reconoce hoy no solo como una teoría, sino como un *hecho*. Hay evidencia empírica de sobra que prueba que compartimos antepasados con otros animales. El cuerpo humano tiene el mismo diseño que el de otros vertebrados: cuatro extremidades con cinco dedos en cada una. Nuestra mucho mayor similitud con los monos, y especialmente con los grandes simios, en la cabeza y en las manos, es obvia. El embrión humano atraviesa fases de desarrollo en las que se parece a los embriones de otras formas de vida. En nuestros cuerpos hay vestigios de formas ancestrales, como por ejemplo una cola vestigial. La bioquímica de nuestros cuerpos (células, proteínas, sangre, ADN) es muy semejante a la de otras criaturas. Y en los años recientes, muchos miles de fósiles de diversas especies homínidas intermedias entre simios y humanos han salido a la luz. El hecho de que hemos evolucionado a partir de criaturas más primitivas es hoy en día uno de los hechos más y mejor consolidados de la ciencia. No cabe duda de que todavía quedan algunos detalles por averiguar (la ciencia nunca está completa). Con los descubrimientos actuales de más fósiles hominoides (incluyendo el sorprendentemente pequeño «hobbit» de una isla indonesia), los caminos de la evolución subhumana

están mostrando ser mucho más complejos que lo que Darwin o sus sucesores habían imaginado.

Darwinismo social

Los lectores contemporáneos pueden estar interesados en debatir las implicaciones éticas, políticas o religiosas de la teoría de la evolución. Pero deberíamos preguntarnos antes si una teoría puede tener implicaciones sobre lo que deberíamos hacer y, en caso afirmativo, cómo. Se entiende que la ciencia, por definición, halla verdades sobre el mundo físico; la ciencia «trata solo de *hechos*». ¿Cómo puede haber entonces una teoría científica que tenga implicaciones sobre **juicios de valor**? Como David Hume escribió, ¿cómo podemos deducir un «debe ser» de un «es»? La respuesta es con seguridad que solo podemos dar este paso si incluimos al menos un juicio de valor en las premisas, de forma explícita o implícita. Por ejemplo, la ciencia médica dice lo que «deberíamos» hacer al mostrarnos qué tratamientos y reglas hemos de emplear para curar o prevenir diversas enfermedades. Damos por hecho que es algo bueno reducir el sufrimiento humano siempre que podamos —este es el juicio de valor relevante (no controvertido en este caso)—. La ciencia también ha hecho posibles nuevos tipos de armas —químicas, biológicas y nucleares—, pero no nos dice si hemos de emplearlas o no, o cuándo hacerlo. La ciencia y la tecnología no cambian nuestros valores básicos, puede que nos den nuevos medios para promocionarlos, pero también pueden plantear nuevas cuestiones de valor (como la de las posibilidades de la manipulación genética) que ellas mismas no pueden responder.

De modo que la teoría de que los humanos somos seres producto de una evolución no nos dice en sí mismo cómo deberíamos vivir. Ahora bien, ha habido una tendencia a ir más allá de

esta visión puramente científica y sugerir que la evolución crea en cierto sentido sus propios valores. Después de todo, la idea básica de la teoría darwiniana es que los individuos más aptos biológicamente son los que sobreviven más tiempo y los que dejan más descendencia; y las especies que tienen éxito en un determinado entorno son las que sobreviven a lo largo de las generaciones, tal vez aumentando su número. Y, cabe preguntar, ¿no es el *éxito* biológico el valor último? Entre los humanos, los más fuertes, los más inteligentes, los más atractivos parecen ser los más exitosos, así que, ¿no son *ellos* los más valiosos, los que más hemos de admirar y emular? Puede que algunos extraigan la conclusión de que el mensaje ético de la evolución darwiniana es que todo hombre (y mujer) ha de ir a por lo suyo, incluso tal vez que «la avaricia es buena» después de todo. Pero si hubiera una cosa tal como la ética darwiniana, esta recomendaría a los individuos con familias más numerosas, o, más precisamente, a quienes *hagan llegar el mayor número de retoños a la madurez,* que no es siempre lo mismo que ser fuerte o inteligente o atractivo, si bien es innegable que estas características ayudan en ciertas situaciones de la vida.

La expresión, que tanto se ha usado y de la que tanto se ha abusado, «la supervivencia del más apto» sugiere que quienes sobreviven y se reproducen mejor son *los mejores en un sentido amplio*. La expresión y la actitud a ella asociada ya estaban en circulación antes de la publicación del *Origen* de Darwin en los textos del influyente filósofo social victoriano Herbert Spencer (1820-1903). Como Darwin, estuvo muy influido por el *Ensayo sobre el principio de población* (1798), de Thomas Malthus, en donde se sostenía que la población tiene una tendencia natural a sobrepasar los recursos disponibles, con el resultado de que los más débiles son escardados. De aquí se extrajo la cuestionable implicación de que la ayuda a los que no tienen para comer carece de sentido (un principio que siguió el Gobierno británi-

co durante la hambruna de la patata irlandesa en 1840). Spencer era un filósofo del progreso social, la idea general que se había asentado en el pensamiento de Europa y América desde la Ilustración. Siguiendo los pasos de Hegel, Spencer desarrolló una elaborada teoría sobre la «evolución» de la sociedad humana, considerando que la sociedad «civilizada» del capitalismo decimonónico era el resultado inevitable (¡y el *mejor!)* de toda la historia humana precedente.

Muchos pensadores de la segunda mitad del siglo XIX, como E. L. Youmans y W. G. Sumner en los Estados Unidos, se aproximaron a este tema con interés. Creían que se podía extraer una inferencia directa desde el hecho de la evolución biológica mediante la selección natural hasta la necesidad de una dura competencia dentro de la sociedad humana. En esta idea vieron una justificación para el capitalismo desatado del *laissez-faire,* con las disparidades extremas entre ricos y pobres que generaba. A partir de aquí, podía darse una sencilla transición hacia actitudes racistas, tratando incluso de excusar el cuasi exterminio de la población aborigen de América y Australia como la victoria inevitable de los pueblos supuestamente avanzados sobre las razas primitivas. Tanto a nivel individual como social, el poder se identificaba sin problemas con lo correcto.

Pero parece seguro que un «debe ser» se ha escamoteado en algún lugar, al tratar de derivar unas consecuencias éticas y políticas tan dramáticas a partir de la teoría de la evolución. En ningún caso se sigue que los individuos *más aptos* en términos biológicos de supervivencia y reproducción sean los *mejores* en ningún otro aspecto (puede que no sean moral, artística, intelectual o espiritualmente distinguidos en absoluto). Y, a la inversa, los más ricos (o aquellos más admirables) no son necesariamente los más fecundos reproductivamente. Como veremos, el propio Darwin no apoyaba lo que recibió el nombre de «**darwinismo social**». La etiqueta está muy consolidada, pero se-

ría más adecuado históricamente llamarlo «spencerismo social», ya que el darwinismo es una teoría estrictamente científica sobre el origen de las especies, mientras que el spencerismo era una interpretación especulativa y cargada de valores de la historia, puesta sobre un fondo metafísico de evolución «cósmica».

Marx era un teórico social contemporáneo situado en el otro extremo político. Mientras que Spencer glorificaba aquellos que prosperaban en la sociedad capitalista, Marx los veía como la clase explotadora que sería desposeída en la revolución comunista que estaba por venir. Como vimos en el capítulo 9, Marx tenía su propia teoría especulativa del desarrollo histórico de las sociedades humanas a lo largo de diversas fases económicas; y también saludó la evolución darwiniana en lo que apoyaba su propia tesis. El hecho de que dos pensadores sociales tan antagónicos intentaran arrimar el ascua de la teoría de la evolución a su sardina debería alertarnos sobre el abismo lógico que media entre las teorías científicas y las ideologías políticas.

Los valores de Darwin

En *El origen del hombre,* después de revisar la evidencia física de nuestra ascendencia común con los simios, Darwin pasó a ofrecer algunas sugerencias interesantes acerca de cómo nuestras facultades intelectuales y morales podrían haber evolucionado a partir de antecedentes aún más primitivos. Contra la objeción común de que nuestro lenguaje, inteligencia, emociones, moralidad y religión nos hacen cualitativamente distintos de los simios más avanzados, Darwin insistió en que no había en principio ninguna barrera para una evolución mental y física gradual a lo largo de grandes periodos de tiempo. Había adquirido un conocimiento enciclopédico (para su tiempo) del

comportamiento animal, y encontró equivalentes primitivos y posibles antecedentes de buena parte del comportamiento humano.

Darwin era consciente de que muchas de sus ideas en *El origen del hombre* eran más bien especulaciones que hechos probados, del mismo modo en que entendió que la selección natural había de ser demostrada. Lo que él estaba sugiriendo era cómo la evolución humana *pudo* haber procedido, no demostrando el camino que tuvo que haber tomado (algunos teóricos evolutivos posteriores han hecho lo mismo, sin ser siempre conscientes de ello). Hubo dos aspectos en los que sus argumentos procedieron de maneras que los biólogos posteriores cuestionaron (si bien muy recientemente se han reabierto ambas cuestiones). A veces apeló a lo heredado de las características adquiridas, y conjeturó un tiempo en el que la selección natural operaba mediante la competición entre *grupos* así como entre individuos. Por ejemplo, una tribu algunos de cuyos miembros estuvieran deseosos de sacrificar sus vidas en la guerra tal vez tuviera más opciones de supervivencia que otras tribus amantes de la paz. Pero no está claro cómo esta «selección grupal» podría funcionar: es posible que los guerreros agresivos no sobrevivan a las batallas para propagar sus genes, mientras que los que se escaquean del combate tienen presumiblemente más oportunidades de propagarlos. ¿Favorecerá la selección entonces a los segundos?

En cuanto a los juicios de valor sobre estética, moralidad o religión, Darwin ofreció varias sugerencias sobre cómo pudo evolucionar nuestra capacidad para realizarlos. Pero no adoptó la línea reduccionista característica del darwinismo social. Hizo sus propios juicios sobre la belleza y la moralidad, y se inclinó por atribuir el origen de nuestro sentido de la belleza a la selección sexual. Señaló lo mucho que difieren los estándares de belleza de una sociedad a otra, contrastando paternalista-

mente los «horribles» ornamentos y música de los «salvajes» con los gustos «refinados» de las «razas civilizadas».

En *El origen del hombre,* Darwin describió nuestra conciencia o «sentido moral» como «el más noble de los atributos del hombre», y rindió homenaje al concepto de deber de Kant como la mayor motivación humana, una motivación muy distinta del «apetito» de base biológica. No vio ninguna incompatibilidad entre este posicionamiento filosófico a favor de la moralidad y su explicación evolutiva de ella como algo que surge de una combinación de instintos sociales y poderes intelectuales. Al tiempo que especulaba sobre las luchas evolutivas entre tribus o razas, también habló del «gran pecado» de la esclavitud y del tratamiento de las mujeres como esclavas (pág. 94). En lo que concierne a las ideas que manifestó sobre historia y política, Darwin estaba en el lado liberal o progresista. Escribió que «el hombre se ha alzado, si bien mediante pasos lentos e interrumpidos, desde una condición baja hasta el más alto patrón que hasta la fecha haya alcanzado en conocimiento, moral y religión». Cierto es que en un pasaje hizo una prescripción que tendía hacia el spencerismo social:

> El avance del bienestar de la humanidad es un problema de los más intrincados: todos los que no puedan evitar una abyecta pobreza para sus hijos deberían abstenerse de casarse […]. El hombre, como cualquier otro animal, ha sin duda avanzado hasta su alta condición actual a través de la lucha por la existencia consecuente con su rápida multiplicación; y si ha de avanzar aún más alto, debe permanecer sujeto a una severa lucha […]. Debería haber una competencia abierta para todos los hombres; y los más capaces no deberían tener obstáculos legales o impuestos por las costumbres para que tuvieran el mayor éxito y criaran el mayor número de retoños (pág. 403).

Pero fue lo suficientemente sabio como para darse cuenta de los límites de la selección natural y de la importancia crucial de la cultura y ética humanas:

> Importante como ha sido y sigue siendo la lucha por la existencia, hay otras esferas de actuación más importantes en lo que atañe a la parte superior de la naturaleza del hombre. Porque las cualidades morales avanzan […] mucho más a través de los efectos del hábito, la capacidad de razonamiento, la instrucción, la religión, etc. que mediante la selección natural (pág. 404).

Darwin expresó su preocupación por la multiplicación de tipos inferiores de personas que eran «injuriosas para la sociedad», pero después de esto añadió que no podemos refrenar

nuestra simpatía por los miembros más débiles de nuestra sociedad «sin deteriorar la parte más noble de nuestra naturaleza» (págs. 168-169). Así, la ética de la compasión universal y el respecto o «el amor por el vecino así como por uno mismo» debería tener prioridad sobre los cálculos biológicos sesudos respecto de los beneficios para la sociedad como todo. Estos argumentos tendrían su base en hipótesis científicas que están lejos de ser seguras; como Darwin dijo, «solo podrían usarse para un beneficio contingente», mientras que habría «un gran y seguro mal presente» si dejamos de lado intencionadamente a los débiles y desamparados.

Estas observaciones humanas nos animan a responder al spencerismo social del siguiente modo: dado que la evolución humana nos ha dado tanto la simpatía para preocuparnos por los demás humanos y la inteligencia para instituir leyes y programas sociales para ayudarlos, ¿no deberíamos usar estas capacidades mentales para tratar de conducir a la sociedad humana en la dirección de una mayor igualdad? ¿No es esto más «natural» para nosotros que la adhesión inquebrantable a «la supervivencia del más apto»? Sería peligroso, sin embargo, hacer descansar este argumento en el concepto extremadamente ambiguo de lo que es «natural» (recuérdese la advertencia de la Introducción). Sería mejor apelar a principios éticos explícitos sobre la dignidad humana, la igualdad, las necesidades y los derechos (como en Kant o en Marx y en el Nuevo Testamento) que no pueden derivarse de ningún hecho factual de la evolución.

En cuanto a la religión, Darwin fue más cauteloso. Habló de la creencia «ennoblecedora» en un Dios omnipotente, pero señaló que esta creencia no se da en todas las culturas humanas, si bien la creencia en agentes espirituales invisibles de algún tipo parece ser universal. Dijo que «los más altos intelectos que han vivido nunca» han afirmado la existencia de un Creador

que gobierna el universo, pero él mismo se abstuvo de suscribir esta idea (presumiblemente no solo por modestia). Darwin describió el sentimiento de devoción religiosa como una compleja mezcla de «amor, completa sumisión a una entidad superior misteriosa y glorificada, dependencia, miedo, reverencia, gratitud y esperanza», si bien sugirió un antecedente lejano de este sentimiento en el amor de un perro por su dueño. En privado, admitió que su creencia de juventud en el cristianismo se había desvanecido sin dolor alguno. Pero Darwin prefería alejarse de la controversia; su mujer era creyente y sus hijos se educaron en la Iglesia anglicana. Charles Darwin fue en realidad un típico espécimen de la época victoriana: un ateo en secreto, políticamente liberal y éticamente serio.

Teoría de la evolución, fase II: la reacción contra las explicaciones biológicas de la naturaleza humana

Las bases genéticas de la herencia

Darwin no pudo explicar los hechos sobre la herencia que se expresan en las generalizaciones (1) y (2) anteriormente reproducidas. Era condición suficiente para su argumento que fueran verdaderas, si bien no tenía explicación de *por qué* lo eran. Pero la fuente de variaciones dentro de las especies y el mecanismo de herencia eran cuestiones fundamentales obvias para la biología, y Darwin ofreció más tarde su propia teoría especulativa, a la que llamó «pangénesis». Su hipótesis era que dentro de los órganos de cada planta y animal había pequeñas partículas que llamaba «gémulas» y que se desarrollaban a lo largo de la vida del organismo, representando de algún modo la naturaleza de esos órganos. Por ejemplo, un músculo fuerte produciría gémulas para músculos fuertes, un cerebro inteligente po-

dría generar partículas de inteligencia. Darwin sugirió que las gémulas circulan alrededor del cuerpo y se reúnen en los órganos reproductivos, desde donde se transmiten a los retoños. Esto proporcionaría un mecanismo para que se heredaran características adquiridas.

No era una mala respuesta para su tiempo, pero poco después de que Darwin muriera se demostró que era totalmente errónea. Esto tiene una buena moraleja: que incluso los científicos más distinguidos son falibles (Einstein nunca aceptó la mecánica cuántica). La falibilidad es mucho más probable cuando un científico se aventura fuera de su campo de especialización (Newton hizo sus incursiones en la alquimia). La evidencia públicamente verificable es la prueba definitiva de las teorías científicas. Pero ni que decir tiene que la falsedad de la hipótesis darwiniana de las gémulas no afecta en nada a la evolución mediante la selección natural, la cual no depende de esta hipótesis sobre los *mecanismos* de herencia.

En 1880, el biólogo alemán August Weismann sostuvo que el **plasma germinal** de un organismo (las partes del sistema reproductivo que son portadoras de la información hereditaria como los huevos o el esperma) son independientes de todos los otros órganos del cuerpo, lo cual es contrario a la idea de las gémulas de Darwin. De este modo, no importa qué cambios le sucedan al animal *durante su vida,* ya que estos no pueden pasarse a su descendencia. En los experimentos clásicos, los descendientes de ratones cuyas colas se habían sistemáticamente cortado nacían con nuevas colas exactamente igual de largas que siempre.

La explicación teórica correcta de los patrones de herencia biológica la ofreció por primera vez el monje austriaco Gregor Mendel, que fue contemporáneo de Darwin, pero la importancia crucial de su trabajo no se reconoció hasta después de 1900. Mendel postuló la existencia de unos factores causales distintos

e indivisibles (llamados ahora «genes») que, en la reproducción sexual, pasan de padres a hijos en un proceso de mezcla de genes procedentes de los dos progenitores. Como Weismann dijo, estos genes permanecen intactos ante los cambios durante el tiempo de vida del individuo. Mendel halló evidencia a favor de su teoría mediante el cultivo sistemático de guisantes en el jardín de su monasterio. La distinción entre **genes recesivos** y **dominantes** explica por qué ciertos rasgos de los padres que no se manifiestan en sus hijos pueden reaparecer en la tercera generación si se heredan dos genes recesivos para el rasgo relevante.

Siguió habiendo sin embargo un cierto misterio sobre las fuentes de la *variación* entre genes dentro de poblaciones de organismos. Se concluyó que los genes cambian o «mutan» ocasionalmente por razones biológicas desconocidas, de modo que las **mutaciones** se caracterizaron como «aleatorias». (Se sabe que la radiación natural o artificial es una causa de mutación.) En los años 20 y 30, se supo que una explicación precisa de cómo opera la selección natural a lo largo del tiempo sobre grandes poblaciones requería un considerable uso de la estadística. Los biólogos matemáticos como Sewell Wright y R. A. Fisher transformaron la teoría de la evolución en una sofisticada «síntesis moderna» (la teoría original de Darwin implicaba una argumentación informal sobre probabilidades, pero sus capacidades matemáticas eran modestas, de modo que no habría entendido las versiones matematizadas de su propia teoría).

Watson y Crick, ganadores del Premio Nobel en 1953, descubrieron la base biomecánica de la herencia al desenrollar la elegante estructura de doble hélice de las moléculas de ADN (ácido desoxirribonucleico) que toda célula viva posee. Los genes podían ahora identificarse como bits de información codificados en palabras de un alfabeto de cuatro letras que constan de las bases químicas etiquetadas como A, C, G y T. El mecanis-

mo de copia y reproducción depende del hecho de que estas cuatro bases pueden combinarse solo en los pares A-T y C-G, de modo que la misma información codificada se pasa a la siguiente generación, con errores ocasionales en la copia que suponen variaciones sobre las que actúa la selección natural. Este fue un descubrimiento destacado, el de la base bioquímica de toda forma de vida. Pero el proceso bioquímico de la «lectura» del código para producir la variedad de proteínas que constituyen nuestro cuerpo ha resultado ser muy complicado. El hecho de que nuestra vida *dependa* de la bioquímica no implica que todo lo humano pueda *explicarse* en términos de bioquímica.

Eugenesia, racismo y sexismo

Mientras se elaboraba esta síntesis post-darwiniana, sus aparentes implicaciones sociales se debatían con entusiasmo. Algunos estaban prestos a llegar a la polémica conclusión de que si las características adquiridas no se heredan, entonces tiene que haber diferencias innatas entre individuos, razas y sexos, lo cual hace que algunos de ellos sean inferiores de forma innata; y (es predecible) se asumía que el «patrón de oro» de la humanidad eran los hombres blancos, inteligentes y «civilizados».

Francis Galton, sobrino de Darwin y estadístico bien versado en la biología desarrollada por su pariente, retomó las preocupaciones que el propio Darwin había expresado sobre el hecho de que las sociedades civilizadas se vieran socavadas al permitir que los débiles mentales y físicos se reprodujeran. Los derechos legales, la caridad, la vacunación, el cuidado sanitario y los programas gubernamentales de bienestar parecían implicar que la selección natural y la eliminación de los no aptos que conlleva, o al menos la restricción de su reproducción, ya no iba a tener efecto en la sociedad humana. Eso, se temían muchos, era algo muy malo. Galton acuñó el término «**eugenesia**»

para el estudio de cómo producir una buena descendencia, lo cual tenía la implicación práctica de que la sociedad debía de cuidar su futuro genético. El antídoto a «la multiplicación de los insensatos e incautos» (la imprudente expresión es de Darwin) parecía pasar por un programa de reproducción selectiva. Así, en un espeluznante eco de la *República* de Platón, el Estado debería prevenir que los seres humanos «inferiores» nacieran (eugenesia negativa) y fomentar la producción de tipos «superiores» de individuos (eugenesia positiva).

El movimiento eugenésico ganó un amplio apoyo en todo el espectro político, desde los reformistas hasta los conservadores, si bien halló la significativa oposición de la Iglesia católica. En las primeras décadas del siglo XX, muchos estados de Estados Unidos y algunos países escandinavos aprobaron leyes para la esterilización obligatoria de criminales reconocidos y de los etiquetados como «débiles mentales». Alemania se unió a estas políticas antes de que Hitler alcanzara el poder, pero, bajo el régimen nazi, se fomentó la producción de niños «arios de pura sangre» así como no simplemente se esterilizó, sino que se exterminó a los individuos «defectuosos».

La objeción ética básica a los programas de eugenesia positiva o negativa es que implican que el Estado se entrometa en uno de los derechos humanos más básicos, el de mantener relaciones sexuales para producir hijos. Hay también una importante dificultad práctica al tratar de erradicar defectos o enfermedades que se transmiten a través de los genes recesivos, ya que buena parte de la población puede ser portadora de tal gen, pero el problema solo se manifestará en quienes hereden dos. Impedir la reproducción de *todos* los que sean portadores del gen sería imposible, incluso si fuera éticamente aceptable; y sus efectos sobre la población global serían muy impredecibles.

La eugenesia se basa en hacer juicios de valor discriminatorios sobre quién cuenta como inferior, así que se asoció con fa-

cilidad al racismo. Los prejuicios raciales estaban fuertemente enraizados en la cultura europea, incluso en algunos de los más destacados filósofos de la Ilustración, como Hume y Kant. Los primeros colonos europeos importaron con brutalidad esclavos negros a las Américas (del Norte, del Sur y El Caribe), y las repercusiones sociales y económicas de este sistema de esclavitud persisten, de modo que la cuestión de la raza sigue siendo hoy un tema emocionalmente cargado.

Darwin escribió un capítulo sobre «las razas del hombre» tratando de adoptar un punto de vista biológico objetivo. Señaló que fue una vez amigo de «un negro de pura sangre» en un cierto momento de su épico viaje. Las diferencias físicas entre las razas saltan a la vista, pero Darwin mostró que *dentro* de cada tipo racial había una gran variedad. Y, a pesar de las diferencias en el color de la piel y en la fisionomía, todos tenemos enormes similitudes en la bioquímica, anatomía y psicología. Todos los seres humanos pueden cruzarse, y el retoño tiende a poseer una mezcla gradual de características; así, a menudo no hay una diferencia abrupta entre blanco y negro, marrón y amarillo. El hecho de que algunas personas con la piel de color marrón claro se etiqueten como «negros» y que individuos muy distintos cuenten como «blancos» indica que nuestras clasificaciones cotidianas son más sociales que biológicas. Darwin concluyó que las llamadas razas del hombre eran «variedades» que habían surgido tras largos periodos de separación geográfica, tal vez tanto mediante la selección sexual como la selección natural. Darwin tenía muy claro que las razas no son especies distintas.

Sin embargo, Darwin no estaba enteramente libre de los prejuicios de su tiempo. Habló de razas «civilizadas» y «bárbaras». Le impresionaron las diferencias entre él mismo y los nativos menesterosos que se encontró en Tierra del Fuego, pero creyó que los individuos como Jeremy Button (a quien llevaron desde

este lugar a Inglaterra, y luego de vuelta) podrían «mejorarse» mediante una educación inglesa (el efecto no duró mucho). Consideraba que estos «salvajes» eran ejemplos de cómo tuvieron que ser nuestros lejanos ancestros. La arqueología había mostrado que muchas culturas antiguas se habían extinguido, y Darwin predijo que los pueblos primitivos que aún pervivían perecerían en la competición por los recursos propios del mundo global.

La sugerencia especulativa de Darwin sobre la selección natural en la prehistoria humana que operó sobre *tribus* tanto como sobre individuos condujo a la conclusión de que las razas, culturas o naciones que ahora eran dominantes habían tenido éxito porque eran superiores de forma innata. Muchos estaban deseosos de creer esto, y se atrincheraron con entusiasmo en lo que tenía el aspecto de ser un respaldo científico para sus prejuicios. La refutación que hizo Weismann de la herencia de características adquiridas parecía dejarles poca esperanza para el desarrollo de las razas «innatamente inferiores» mediante la educación y los programas sociales. En Estados Unidos, el psicólogo de Harvard William McDougall declaró en 1921 que las razas difieren en altura intelectual tanto como lo hacen en estatura física. Los pensadores políticos y sociales que eran propensos al racismo vieron en esto una «justificación» idónea para la discriminación y explotación continuadas. A principios del siglo XX, existía una considerable preocupación por el supuesto debilitamiento de la población americana mediante la inmigración de pueblos «inferiores» del sur y este de Europa, incluyendo muchos judíos. Psicólogos como Carl Brigham, de Princeton, afirmaron que la evidencia mostraba que los «nórdicos» eran superiores a todos los demás grupos. La Ley de Inmigración de los Estados Unidos de 1924 mostraba un prejuicio racial contra los chinos, japoneses y europeos no nórdicos.

Otra forma evidente de discriminación fue la que tuvo lugar por el género. Sobre este asunto, el legado de Darwin es también un tanto ambiguo. A ningún naturalista le podían pasar inadvertidas las diferencias en el físico, coloración y comportamiento entre los sexos en muchas especies, y Darwin sostuvo que la selección sexual era un factor importante en la selección natural. Respecto de las mujeres, algunas de sus observaciones sobre las supuestas diferencias mentales levantan ampollas hoy en día. Darwin dijo que «el hombre es más valiente, luchador y enérgico que la mujer, y tiene más genio inventivo» (pág. 316); y, aún peor, escribió:

> La distinción clave en los poderes intelectuales de los dos sexos se muestra en que el hombre alcanza una eminencia superior, en cualquier cosa de la que se ocupe, que la que las mujeres pueden alcanzar, ya requiera esto el pensamiento profundo, la razón o la imaginación, o meramente el uso de los sentidos y las manos […] También podemos inferir […] que el estándar medio de poder mental del hombre ha de estar por encima del de la mujer (pág. 327).

Sin embargo, poco después apunta que

> Para que la mujer alcance el mismo estándar que el hombre, debería, cuando esté cerca de la etapa adulta, ser entrenada en la energía y perseverancia, y ejercitar su razón e imaginación hasta el punto más elevado (pág. 329).

Así, Darwin no puede contarse entre los contrarios a que la mujer recibiera una educación superior, ni entre aquellos que argumentaban que el lugar de la mujer estaba en el hogar y que estas eran incapaces de forma innata de obtener beneficio alguno de la educación superior.

La reacción a favor de la cultura y la educación: pruebas de inteligencia, sociología y antropología

¿Qué criterios se empleaban para trazar esas desafortunadas distinciones entre razas y sexos? Que hay diferencias corporales es, en ambos casos, obvio. El punto controvertido es si estas tienen un correlato, en términos de promedio, con diferencias mentales, especialmente con la inteligencia. Hemos visto que el propio Darwin así lo creía, pero ¿dónde están las pruebas? Esto es algo que no alcanza su alto estándar científico y que no es

más que una recopilación impresionista de características de las razas y los sexos que se han dado en la historia hasta ahora. Pero la inferencia del logro efectivo al potencial, de la diferencia en las capacidades mentales a la diferencia en el poder mental innato no es válida a menos que las condiciones sean iguales para los individuos o grupos que se comparen. Así, es perfectamente razonable objetar que las condiciones sociales y las oportunidades educativas para los que no son blancos y para las mujeres han sido de todo menos iguales a las de los hombres blancos.

Al comparar la inteligencia de distintos grupos, los psicólogos y los científicos sociales de primera mitad del siglo xx tendieron a suponer que en cada individuo hay algún factor fijo e innato al que llamaban «inteligencia», factor que podía medirse mediante pruebas que daban como resultado un **coeficiente intelectual (IQ).** Estas pruebas o test se introdujeron por primera vez en la Primera Guerra Mundial para asignarles distintos roles a los reclutas del ejército americano, y también se emplearon para diagnosticar «deficiencia mental» o «imbecilidad», y así identificar a los candidatos a la esterilización bajo las leyes eugenésicas. También se usaron para comparar a hombres y mujeres. Algunos de los primeros test de inteligencia mostraron, de hecho, unos mejores resultados para las mujeres; pero los examinadores no podían creer que esto fuera correcto, de modo que cambiaron el contenido de las pruebas para que incluyeran un mayor razonamiento espacial, que «corregía» el supuesto «desequilibrio».

Los psicólogos han debatido acaloradamente la significación de los test de inteligencia. Claro que hay diversas diferencias mentales entre individuos, pero de aquí no se sigue que haya una cosa unitaria llamada «inteligencia». Algunos son buenos en matemáticas, otros en carpintería, en música, en idiomas, en cocinar, en hacer negocios, en cuidar niños, en psicoterapia, en

política, etc. No está claro que todos estos distintos tipos de capacidades mentales puedan amalgamarse en una escala común, de modo que a cada persona se le adjudique un número que represente su coeficiente intelectual. Algunos psicólogos han hablado de «inteligencia social» e «inteligencia emocional», ampliando de forma útil el debate.

En cuanto a un individuo concreto, siempre podemos preguntarnos cuánto se debe a una «inteligencia» innata (o, aún mejor, a capacidades innatas *para actividades específicas),* y cuánto se debe a las oportunidades, necesidades, motivación y entrenamiento. A menudo es difícil de determinar. Hay diferencias *individuales,* pero de esto no se sigue que estas diferencias estén correlacionadas con diferencias de raza, etnia o género. Si alguien es calificado de «deficiente mental» como resultado de ciertos test, ¿hasta qué punto debería atribuirse a factores innatos, y hasta qué punto a la falta de oportunidades de desarrollo, especialmente por la experiencia de infancia de una familia disfuncional? Todo el asunto de los test de inteligencia y de la supuesta base científica de las comparaciones mentales entre distintos grupos es un asunto controvertido de principio a fin.

Durante el mismo periodo (más o menos 1875-1925) emergieron como disciplinas académicas lo que ahora llamamos «ciencias sociales»: la antropología, la sociología, la psicología social, la economía y la extrañamente llamada «ciencia política» (que a pesar de sus méritos difícilmente puede contarse entre lo que normalmente llamamos ciencia). Hay cuestiones filosóficas que siguen debatiéndose hoy sobre si estos estudios son realmente ciencias e incluso sobre lo que ha de entenderse por «ciencia». Los padres fundadores de la ciencia social, Marx, Weber y Durkheim, creían que, salvo los universales biológicos como comer, defecar, dormir, copular, dar a luz y amamantar, el comportamiento humano depende más de la cultura que de la biología. La reivindicación de un tema de estudio distintivo

de la ciencia social se basaba en una distinción tripartita de hecho sobre los seres humanos:

1. Los hechos físicos, estudiados por la anatomía, fisiología y teoría evolutiva.
2. Los hechos psicológicos (individuales), estudiados por la psicología individual.
3. Los hechos sociales/culturales, estudiados por las ciencias sociales.

Émile Durkheim (1858-1917), sociólogo francés pionero, creía en la irreductibilidad de los hechos sociales (hechos sobre lo que es legal o moral) a cualquier conjunto de hechos psicológicos individuales. Durkheim insistía en que los hechos sociales son «cosas», en el sentido de que su existencia es justamente tan independiente de la voluntad humana como cualquier otra cosa del mundo físico. Desobedezcamos una regla moral o legal y, nos guste o no, nos veremos enfrentados con sanciones o castigos. Tales hechos sociales son **emergentes**, del mismo modo que muchos hechos relativos a totalidades no se dejan derivar de la naturaleza de sus partes (p. ej., la humedad del agua no es deducible de las propiedades del hidrógeno o del oxígeno por separado, como tampoco puede ser predicha la dureza del bronce partiendo de sus elementos constituyentes).

La sociedad no es una entidad abstracta y misteriosa que opere mediante algún tipo de magia: las reglas sociales pueden afectar a los individuos solo a través de las acciones de otros individuos, como por ejemplo que la policía y los jueces hagan cumplir la ley o los recordatorios del código de vestimenta que hacen las madres o las suegras. Pero los policías han de ser nombrados por las instituciones sociales, y han de tener algún entendimiento de los poderes legales que se les otorgan. Las madres y otras autoridades familiares mantienen relaciones sociales específicas con los otros miembros de su familia, y sus

ideas tienen característicamente un contenido social distintivo (que se revela en comentario como «¿Qué dirán los vecinos?»). Así, parece que no es posible reducir los hechos sociales a hechos puramente psicológicos.

Durkheim fue un teórico evolucionista solo en el sentido más general, no biológico, de la palabra, que creía en los procesos de cambio gobernados por la ley y en el desarrollo de las sociedades humanas. Acertó a ver una analogía entre la evolución de las especies y la tendencia general hacia un incremento en la división del trabajo, y de aquí que hablara de la diferenciación de «especies» en los roles sociales y económicos —mas sin dejarse caer en la ilusión de pensar que este pudiera ser un proceso de selección natural darwiniana, mantuvo que la diferenciación que postulaba estaba sujeta a leyes inconfundiblemente sociológicas—.

En Estados Unidos, Alfred Kroeber (1876-1960), de la Universidad de California, llegó a una idea similar con su concepto de «súper-orgánico», con el que nombraba el elemento variable de la cultura que se superpone a la naturaleza biológica común a los humanos y que es irreductible a ella. «Civilización y herencia», escribió «son dos cosas que operan por caminos separados». Kroeber era discípulo de Franz Boas (1858-1942), el fundador de la antropología en Estados Unidos. Desde el comienzo de su carrera, Boas se opuso sin descanso a la idea de que las diferencias culturales se basaban en diferencias raciales innatas. Prácticamente en solitario, convenció a los científicos sociales de que la cultura es irreductible a la biología, introduciendo de este modo la concepción moderna de **culturas**, en plural.

La influencia de Boas se debió no solo a argumentos *a priori* sino también a un chocante estudio empírico cuyos resultados le sorprendieron a él mismo. Por aquel entonces, la medida más ampliamente aceptada sobre las diferencias biológicas innatas

entre pueblos era el «índice cefálico», la relación entre la longitud y el ancho de la cabeza. El estudio de Boas de 1911 mostró que el índice cefálico de los hijos de inmigrantes a los Estados Unidos había cambiado significativamente en un lapso de diez años después de la llegada. Esto tenía que deberse a algún tipo de cambio en el entorno, ya que era obvio que los genes no habían cambiado. En un estudio bastante distinto sobre la percepción auditiva, Boas mostró que nuestra incapacidad para oír determinadas diferencias cruciales de los sonidos en lenguas extranjeras no es el resultado de diferencias innatas, sino de nuestro primer entrenamiento en nuestra lengua nativa. Esta evidencia proporcionó un argumento directo contra la idea de que las diferentes razas tenían capacidades mentales diferentes de forma innata. Boas se alegró de ello, ya que era un acérrimo detractor del racismo predominante en la sociedad americana y en la academia. Había nacido en una familia judía liberal en Alemania y había emigrado a los Estados Unidos por el antisemitismo creciente. Sus convicciones liberales encajaban con sus ideas teóricas, pero no hay prueba alguna de que las primeras deformaran las segundas.

Los juicios de valor de igualdad de oportunidades, igualdad ante la ley e igual respecto por la dignidad humana en toda persona tuvieron mucho que ver en la reacción de muchos pensadores sociales del siglo XX contra lo que consideraban la influencia insidiosa de la biología evolutiva que daba paso al racismo y sexismo. El concepto de cultura como algo independiente de la biología para explicar la naturaleza humana fue el eje de toda esta generación de pensadores. La cultura no era meramente un concepto teórico, sino que se asociaba muy estrechamente con una mirada ética/política que proponía tratar a todo individuo y a todos los pueblos como iguales.

Pero aquí hay que hacer una importante distinción. Una cosa es insistir en que todos los *individuos* humanos han de recibir

un respeto y oportunidades semejantes, y otra muy distinta es decir que todas las *culturas* humanas poseen el mismo valor. El propio Boas pensaba que el mejor futuro para los afroamericanos y los amerindios era asimilar la cultura dominante en América, de origen europeo. Hablar de derechos humanos individuales tiene un claro significado y autoridad en muchos contextos, pero no está tan claro que hablar de los derechos de las *culturas* tenga el mismo sentido. Después de todo, algunas prácticas culturales (por ejemplo, el *suttee* o satí —la inmolación de la viuda en el funeral de su marido—, el vendaje de los pies o la mutilación genital femenina) entran en abierto conflicto con los derechos individuales (especialmente de las mujeres o de los homosexuales). Los antropólogos han tratado de describir la diversidad de culturas humanas a lo largo y ancho del mundo. En realidad, había una cierta prisa por catalogar las sociedades «primitivas» que quedaban antes de que se extinguieran o se homogeneizaran en la economía global. Si esta extinción o asimilación es buena o mala (o indiferente) es un juicio de valor.

La diferencia entre sexos era un asunto distinto, que de forma literal afectaba a individuos que estaban en la puerta de al lado. Han existido varias generaciones y variedades de pensamiento feminista. Las «feministas de la igualdad» sostienen que, a parte de las diferencias físicas, los sexos humanos son de forma innata lo mismo en cuanto a dotación mental, de modo que cualquier diferencia en los promedios de actividad mental se debe a las distintas expectativas, educación y roles sociales que las sociedades imponen. La implicación política que normalmente se extraía es que todo tratamiento diferencial debía ser eliminado, teniendo como fin una igualdad estricta. Por otro lado, las «feministas de la diferencia» han argumentado que hay, estadísticamente, diferencias mentales innatas entre hombres y mujeres, y que la sociedad debería tratarlos de forma distinta en algunos aspectos (que han de debatirse en pro-

fundidad). Algunas feministas de la diferencia han afirmado que las mujeres son moralmente superiores a los hombres porque tienden más hacia el cuidado de los demás, la empatía y la cooperación (véase el capítulo 13 para una discusión más amplia).

La reacción contra la teoría del instinto: la psicología behaviorista

En el campo de la psicología, se produjo un patrón similar de influencia temprana de las ideas darwinianas (o supuestamente darwinianas), seguida de una fuerte reacción contra ellas. El pensamiento de Sigmund Freud fue un intento de asentar la psicología sobre una base biológica. Como vimos en el capítulo 10, Freud conjeturó que los instintos eran las fuerzas fundamentales que impulsan la mente humana, pero fue frustrantemente impreciso en su explicación de ellos. En Estados Unidos, el concepto de instinto se emplea en la psicología de William James (1842-1910) y en la de William McDougall (1871-1938). James definió «instinto» como «la facultad de actuar de un modo tal que se produzcan determinados fines, sin haberlo previsto […] o sin tener formación previa sobre cómo comportarse», y habló de instintos como estar de pie, caminar, rivalizar, la ira, el resentimiento, cazar y el miedo (una lista notablemente más extensa y diversa que la de Freud). James fue un filósofo interesante y uno de los padres fundadores de la psicología científica, pero hubo una reacción en contra de la vaguedad de su idea. Si hemos de reconocer instintos *en plural,* debería haber una manera determinada de contar cuántos hay (en una determinada especie).

El movimiento behaviorista o conductista que inició John B. Watson (1878-1958) propuso aplicarle a la psicología una nueva y rigurosa base metodológica. Para ello, la definieron como el estudio del comportamiento observable de los animales y

humanos y prohibieron invocar cualquier noción sospechosa de «mentalismo» como las de instinto, intención o consciencia en la explicación del comportamiento. Watson proclamó una fe más bien ingenua en el poder de las influencias del entorno sobre las diferencias individuales, ya que afirmó que cualquier niño sano podría ser entrenado o «condicionado» para convertirse en un atleta de élite, en un médico, en un capitán de la industria o en un ladrón (tal vez no sea sorprendente que acabara en trabajando para la industria publicitaria).

B. F. Skinner (1904-1990), profesor en Harvard y uno de los psicólogos experimentales más influyentes de su tiempo, llevó aún más lejos el programa behaviorista. Skinner solía establecer una analogía entre su teoría del condicionamiento behaviorista y la selección natural diciendo que el entorno «selecciona» o «configura» el comportamiento premiando o «reforzando» algunos tipos de conductas de tal manera que estas tienden a repetirse. Quería encontrar «leyes del comportamiento» y «programas de refuerzo» que sirvieran para todas las especies o para muchas de ellas. Con este fin, llevó a cabo experimentos de laboratorio meticulosamente controlados, principalmente en ratas y palomas; trató, no sin conflicto, de extrapolar sus hallazgos a los seres humanos en libros como *Ciencia y comportamiento humano* (1953), que fueron bastante populares.

Skinner tendía a suponer que el comportamiento humano y el animal pueden explicarse en términos de causas *ambientales*. No podía negar las diferencias entre especies, pero suponía que no hay diferencias innatas significativas entre individuos de la misma especie. Sin embargo, el hecho de que dos gemelos idénticos criados por separado desarrollen a menudo una personalidad y capacidades mentales sorprendentemente semejantes es una clara prueba de las diferencias *individuales* heredadas. El comportamiento humano depende manifiestamente de factores innatos, así como del estímulo ambiental. Mucho de lo

que es innato es nuestra naturaleza biológica basada en los genes, que es distinta de la de nuestros parientes más cercanos, los grandes simios. Pero también existen las diferencias individuales innatas, como saben los padres.

Debido a la fuerza de esta reacción política/cultural y ambiental/conductual de mediados del siglo XX contra las ideas *supuestamente* darwinianas y su perversión en el darwinismo social y en la ideología nazi, estos hechos quedaron en cierto modo fuera de circulación durante una generación o más. Tanto los prejuicios racistas como los sexistas y el rechazo a la igualdad de oportunidades que suponían se basaban más en valores sociales que en la biología. Podemos seguir aplaudiendo y apoyando los juicios de valor sobre la igualdad de derechos para todos, pero no deberíamos confundir esto con hechos científicos.

Teoría de la evolución, fase III: la vuelta al innatismo en la naturaleza humana

Genes y memes

Tras la síntesis moderna de la teoría de la evolución en los años 30 y 40, las nuevas generaciones de los años 60 y 70 alcanzaron una mayor profundidad en la comprensión de la biología. George Williams, Robert Trivers, William Hamilton y John Maynard Smith ofrecieron nuevas aplicaciones de la teoría de juegos basadas en las matemáticas a la evolución de las poblaciones para explicar la adaptación, la selección de parentesco y el altruismo recíproco.

Dado este nuevo conocimiento, es posible ahora volver a expresar las intuiciones de Darwin en términos de genes, como hizo Richard Dawkins en su obra *El gen egoísta* (1976). El título

es una metáfora brillantemente elegida que nos invita a mirar la evolución «desde los ojos de los genes». Los filósofos llevaban razón al objetar que los genes no pueden ser literalmente egoístas —solo la persona completa, y los animales tal vez, lo son—. Pero Dawkins nos invita a considerar la evolución biológica no tanto como especies que cambian por razones de competitividad entre los individuos, sino en términos de genes que compiten entre sí por un lugar en la generación siguiente. Los individuos nacen y mueren, pero los genes perviven a través de las generaciones: son relativamente inmortales (aunque ocasionalmente se modifican con una mutación y pueden perderse cuando la especie se extingue).

En un capítulo más especulativo al final de su libro, Dawkins sugiere que la cultura humana puede verse como un campo de evolución análogo pero mucho más rápido. Esto requeriría identificar elementos fundamentales de la cultura humana (¿ideas?, ¿creencias?, ¿prácticas?, ¿modos de hacer las cosas?) para los que Dawkins propuso el neologismo «**memes**». La idea es que los memes, como los genes, pueden transferirse de una persona a otra; algunas ideas «se atrincheran» y sobreviven (con modificaciones) durante muchas generaciones, pero otras mueren más bien pronto (Darwin anticipó esta idea cuando comparó la supervivencia de las palabras en las lenguas humanas con la de los organismos en sus ambientes). Sin embargo, no está nada claro lo que debería entenderse como una «unidad de cultura» o meme (¿cómo distinguir un meme de otro?), de modo que el concepto no ha hallado un suelo científico sólido. Entre los biólogos, continúa el debate sobre qué debería considerarse como la unidad de selección: genes, conjuntos de genes, organismos individuales, memes o tal vez (después de todo) grupos como las tribus humanas. Tal vez haya *múltiples* niveles de selección simultánea; las cosas se están complicando mucho en la teorización sobre la evolución.

El auge de la etología

A mediados del siglo XX, surgió una nueva disciplina que recibió el nombre de etología, el estudio científico del comportamiento animal en su medio natural. La etología hundía sus raíces en el trabajo de los naturalistas anteriores, incluyendo al propio Darwin, quien sostuvo en *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* que buena parte del comportamiento animal es tan innato como sus rasgos fisiológicos. Niko Tinbergen, un holandés que daba clases en Oxford, fue uno de los fundadores de la etología; otros pioneros (y ganadores del Premio Nobel) fueron el austriaco Konrad Lorenz, que escribió tanto libros divulgativos como textos técnicos, y Karl von Frisch, conocido por sus estudios sobre las danzas comunicativas de las abejas.

Los etólogos se percataron de que algunos patrones de comportamiento animal (los que nosotros tendemos a describir como «instintivos») no podían ser explicados en clave conductista: todos ellos aparecen espontáneamente en todos los individuos de la especie (o en todos los machos y las hembras), casi independientemente de toda experiencia previa. En muchas aves, por ejemplo, las pautas típicas de alimentarse, de cortejar, de copular, de construir el nido y del cuidado de los pequeños responden a esta descripción. En la época del celo, los pretendientes machos comienzan a luchar con otros machos y a perseguir a las hembras. Los polluelos de las gaviotas picotean instintivamente la mancha roja del pico de sus padres (resultante de regurgitar el alimento), y los peces machos reaccionan agresivamente ante la aparición en su territorio de la coloración distintiva de otro macho. Tales comportamientos parecen ser innatos o «fijos», en el sentido en que no pueden ser eliminados o significativamente modificados, por mucho que varíe el entorno. Para explicarlos, el etólogo recurre típicamente no a la

pasada experiencia del animal *individual,* sino al proceso evolutivo que ha configurado la *especie*.

Tinbergen distinguió acertadamente cuatro tipos de cuestiones planteables ante cualquier modo particular de comportamiento, dados los cuatro sentidos de la siguiente cuestión: «¿Por qué eligió la criatura semejante comportamiento en aquellas circunstancias?».

1. ¿Cuál fue la *causa fisiológica interna* de su comportamiento? La respuesta puede darse aquí en términos de contracciones musculares, de impulsos nerviosos, de secreción de hormonas, etc.

2. ¿Qué fue lo que en el *desarrollo* o *experiencia* del individuo preparó el camino para ese comportamiento? Aquí la respuesta puede recurrir a la embriología, al desarrollo del feto en la matriz y al modelo normal de crecimiento de los individuos de la especie (p. ej., los cambios hormonales implicados en el acceso del individuo a la madurez), aunque hay también lugar para las experiencias del individuo que puedan marcar una diferencia en el comportamiento posterior (p. ej., el detalle del trinar de un pájaro puede depender de los cantos que el individuo haya oído; y los primates han desarrollado diferentes «culturas» del uso de herramientas, transmitidas mediante la imitación).

3. ¿Cuál es la *función* del comportamiento? Es decir, *¿para qué* sirve, o qué meta persigue típicamente el individuo? En este caso, la meta es evidentemente obvia, pues el comportamiento mismo es a menudo descrito en términos de supervivencia o reproducción, como son los casos de alimentarse, evitar a los depredadores, aparearse, o cuidar de los jóvenes; pero en otros casos no es en absoluto obvio para la observación casual humana cuál

pueda ser la función de un cierto tipo de conducta que puede ser bastante característica en términos de los movimientos corporales involucrados. ¿Se trata de una amenaza, de un cortejo, de una defensa frente a los predadores, o de un refuerzo del lazo entre una pareja «casada»? La observación prolongada de semejante modelo de comportamiento en diversos contextos medioambientales y sociales le permitirá usualmente al etólogo extraer una interpretación de su función que, en términos darwinianos, deberá contribuir de manera indirecta a la supervivencia y a la reproducción.

4. ¿Cuál es la *historia evolutiva* de este modelo de comportamiento? A veces, esta pregunta resulta bastante indistinguible de la 3, por ejemplo, es presumible que los movimientos del cuerpo involucrados en el acto de alimentarse y en la copulación hayan tenido siempre en la mayoría de las especies la misma función que tienen ahora. En otros casos, sin embargo, hay patrones distintivos de comportamiento que no tienen por qué haber tenido siempre la misma función en los ancestros. Por ejemplo, algunas de las posturas «características» de los pájaros que ahora funcionan como señales de cortejo parecen haber sido resultado de una especie de «ritualización» de lo que una vez fueron meramente «intenciones de movimientos» preparatorios para el vuelo. La evolución de los rasgos *corporales* comporta a menudo una «construcción defectuosa» (o sea, la adaptación para nuevos usos de unos elementos heredados) bajo la presión de la selección natural en condiciones cambiantes. No podemos rebobinar unos mecanismos para observar el pasado, pero en algunos casos los etólogos aciertan a realizar inferencias razonables sobre el camino recorrido

por la historia evolutiva y distinguir de este modo entre 4 y 3.

Es evidente que las respuestas a estos cuatro tipos de cuestiones son perfectamente compatibles entre sí; todas ellas son parte de la complicada verdad sobre el comportamiento animal. Si existiera una cosa tal como la explicación «completa» de un fragmento de comportamiento, esta tendría que incluir los hechos relevantes en los cuatro niveles (hay una analogía entre las cuatro cuestiones de Tinbergen y las cuatro causas de Aristóteles que tratamos en el capítulo 5).

Konrad Lorenz (1903-1989) debe su fama a sus estudios sobre el comportamiento animal, notablemente el de la «impronta» o huella que deja en los patitos recién nacidos la primera cosa que ven moverse a su alrededor. Lorenz escribió también de manera muy amena para el público en general y trató de aplicar sus conocimientos biológicos a los problemas humanos, si bien su reputación quedó en entredicho cuando se reveló que había colaborado con los nazis. En su obra *Sobre la agresión,* Lorenz describe los modelos de comportamiento en muchas especies animales y ofrece un diagnóstico sobre los problemas humanos basados en tendencias agresivas pretendidamente innatas. Lorenz sugirió que los seres humanos tienen una tendencia innata hacia la conducta agresiva dentro de su propia especie, y para apoyar esta idea buscó una explicación evolutiva: en un cierto estadio de la evolución de nuestros antepasados, la amenaza principal pudo haber venido de otros grupos de homínidos. De este modo pudo darse un valor de supervivencia a las virtudes del guerrero; y los grupos que estrecharan sus lazos para luchar conjuntamente contra otros grupos rivales tenderían a sobrevivir más largo tiempo.

Pero Lorenz cayó en la trampa que acecha a este tipo de intentos populares de explicar los rasgos humanos mediante la evolución, esto es, suponer con demasiada rapidez que un cier-

to patrón de comportamiento humano que se ha observado es innato y no culturalmente aprendido o incentivado, y después imaginar (sin hacer pruebas) una hipótesis sobre qué presiones selectivas funcionaban en algún periodo lejano de la evolución de nuestros ancestros. Hay una fuerte tentación para inferir que, dado que un determinado tipo de comportamiento es (supuestamente) innato en los humanos, es *inevitable,* o como mínimo muy difícil de erradicar o desalentar. Este patrón argumental se ha aplicado, de forma extremadamente dudosa, a la agresión, la guerra y la violación. Los biólogos también criticaron a Lorenz por apelar a la **selección grupal**, que el propio Darwin había invocado pero que sus sucesores habían rechazado. El debate sobre la posibilidad de que se dé la selección grupal en ciertas condiciones sigue estando abierto, así que tal vez podemos decir que el jurado sigue deliberando sobre la hipótesis de una tendencia humana *innata* a la agresión grupal (si bien es indudable que esta trágica tendencia existe).

Chomsky y la psicología cognitiva

Un rasgo especialmente distintivo (de hecho definitorio) del comportamiento humano es el uso del lenguaje. En su libro de 1957 *Comportamiento verbal,* B. F. Skinner se propuso mostrar que todo el habla humana puede explicarse en términos del condicionamiento a los niños en su primer entorno social, esto es, el habla de los humanos que los rodean y sus reacciones al balbuceo de los niños. Así, un bebé de una familia hispanohablante está expuesto a multitud de ejemplos de uso del español, y, cuando sus respuestas son respuestas razonablemente precisas a lo que ha oído, estas se ven reforzadas con la aprobación y el premio; de este modo, el niño aprende a hablar español.

Los defectos cruciales de la explicación del lenguaje de Skinner fueron señalados por Noam Chomsky, profesor de lingüís-

tica en el MIT cuya investigación ha sido fundamental para la revolución cognitiva en psicología desde los años 60. Chomsky argumentó que la explicación de Skinner de *cómo* se aprende el lenguaje no presta atención a la cuestión de *qué* es lo que aprendemos. Los rasgos *creativos* y *estructurales* del lenguaje humano (el modo en el que podemos decir y entender oraciones que nunca antes hemos oído) lo convierten en algo muy diferente de cualquier otro tipo de comportamiento animal. También está la cuestión del aprendizaje innato de capacidades. Es evidente que el entorno determina el idioma que se aprende. Pero todo niño normal aprende al menos un idioma, mientras que ningún otro animal aprende nada que se parezca a una lengua humana y su formación de oraciones complejas indefinidas en número de acuerdo con las reglas de la gramática. Los experimentos para enseñarles a los chimpancés sistemas de signos han mostrado algunas aproximaciones al lenguaje humano, pero aun así parece que la capacidad para usar una lengua en toda su extensión es exclusiva de la especie humana. Chomsky sostiene que la velocidad increíble con la que los niños aprenden su lengua nativa a partir de la exposición a muestras limitadas e imperfectas de ella solo puede explicarse si suponemos que hay en la especie humana una capacidad *innata* para procesar el lenguaje de acuerdo con las reglas gramaticales del tipo especial común a todas lenguas. Así, bajo la diversidad de lenguas existente debe haber una estructura sistemática común, y la evidencia es que los niños no aprenden esta estructura de su sociedad, sino que procesan el estímulo lingüístico que reciben en términos de ella.

Dado que somos una especie que ha evolucionado, esta peculiar habilidad lingüística que tenemos —este «órgano mental»— debe ser presumiblemente una **adaptación**, un rasgo que se ha perpetuado en nuestros genes por la selección natural que operaba sobre las poblaciones de homínidos en el pasado le-

jano. Esto es lo que recientemente han sostenido los psicólogos evolutivos, si bien el propio Chomsky ha manifestado su escepticismo sobre las especulaciones evolutivas que tienen que ver con el lenguaje. La investigación continúa en tres niveles: en lingüística, se busca una especificación más detallada de lo que es característico de las lenguas humanas; en neurociencia, cómo se procesa el lenguaje y cómo se desarrolla el cerebro de los niños; y en la evolución de los homínidos, cómo nuestra capacidad para el lenguaje pudo haber evolucionado.

El habla no es la única actividad humana, pero tiene una importancia crucial para las capacidades mentales superiores. Esto abre la posibilidad de que *otros* factores determinantes del comportamiento humano no se aprendan del entorno sino que sean innatos. En los últimos tiempos, se ha investigado mucho en psicología sobre los mecanismos innatos de la percepción, siendo la obra de David Marr sobre la visión un paradigma influyente. Debemos considerar la idea de que la evolución de nuestros ancestros pueda haber producido otros «módulos» con una base genética en los humanos.

Wilson y la sociobiología

¿Cabría reunir la evolución darwiniana, la comprensión bioquímica de los genes, el estudio de las capacidades innatas y los rasgos de comportamiento para aplicarlos conjuntamente al estudio de la naturaleza humana? El biólogo de Harvard Edward O. Wilson así lo afirmó en su libro *Sociobiología: La nueva síntesis* (1975). Wilson perfiló un nuevo enfoque unificado que aplicaría los rigurosos métodos de la biología y la genética de las poblaciones a sistemas sociales complejos. Apoyándose en sus detallados estudios anteriores sobre las sociedades de insectos, Wilson aplicó un enfoque similar a muchas otras especies de animales sociales, y en un provocativo capítulo final diseñó la

manera en que podría extenderse a los seres humanos. He aquí el primer párrafo de ese controvertido capítulo:

> Consideremos ahora al hombre bajo la libre perspectiva de la historia natural, como si fuéramos zoólogos de otro planeta que completan un catálogo de las especies sociales en la Tierra. Bajo esta perspectiva macroscópica, las ciencias sociales y humanísticas brillan en las especializadas ramas de la biología; la historia, la biografía, y la ficción son los protocolos de la etología humana; y la antropología y la sociología constituyen conjuntamente la sociobiología de una única especie de primates.

Wilson sugería así que las humanidades y las ciencias sociales deberían pasar a ser sub-departamentos de la biología, y que otras áreas de la biología serían absorbidas por la super-ciencia de la **sociobiología** que había concebido. Una de las razones de las encendidas controversias que suscitó el libro fueron las guerras entre terrenos académicos: los diversos especialistas en humanidades y ciencias defendieron sus campos profesionales frente a la oferta de adquisición. Pero la razón principal fue el descaro de las afirmaciones de Wilson sobre la naturaleza humana. Los títulos de las distintas secciones de su capítulo sobre los humanos indican el ingente material que pretendía incorporar en sus explicaciones: Plasticidad de la Organización Social; Altruismo Recíproco y Permutado; Sexo Compartido y División del Trabajo; Politeísmo; Comunicación; Cultura, Ritual y Religión: Ética; Estética; Territorialidad y Tribalismo; Primera Evolución Social; Última Evolución Social; e incluso El Futuro. ¡Parece que nada queda fuera del alcance de la sociobiología!

En su siguiente libro, *Sobre la naturaleza humana* (1978), Wilson argumentó en detalle que el único camino hacia la comprensión de la naturaleza humana tenía que pasar por su estudio como parte de las ciencias naturales. Con franqueza, Wilson admite que el libro no es una obra de ciencia, sino una obra *sobre* la ciencia, «un ensayo especulativo sobre las profundas consecuencias que se seguirán como teoría social en la medida en que introduzca esas partes de las ciencias naturales que son más relevantes para ello». No obstante, los capítulos centrales son más empíricos y contienen observaciones sobre los factores innatos de la agresión, sexualidad, altruismo y religión hu-

manos. Pero tanto el inicio como el final del libro tratan sobre los supuestos «dilemas espirituales» que suscita la verdad de la evolución. El científico y biólogo se estaba convirtiendo en un filósofo o en un profeta.

Wilson continuó escribiendo libros de carácter filosófico, que tocaban muchas ramas y de carácter divulgativo. Fue un hombre de una energía inagotable, con un apetito intelectual omnívoro tanto para las ciencias como para las artes, con un elocuente flujo de palabras y un cierto fervor de misionero. En *La diversidad de la vida* y en *Biofilia,* hizo campaña para tratar de poner fin a la extinción de tantas especies por la acción del ser humano, algo que sigue ocurriendo hoy a un ritmo vertiginoso. *Naturalista* es su autobiografía, que incluye su propia explicación de las polémicas sobre la sociobiología. Y en *Consiliencia* (1998) rompió de nuevo una lanza a favor de la unificación de todo el conocimiento legítimo (incluyendo las ciencias sociales y las humanidades) bajo el estandarte de la ciencia. La unidad a la que aspira resulta a veces muy extrema, ya que pasa por la reducción de todos los principios científicos a las principales leyes de la física. Pero en otros lugares admite que puede haber una emergencia genuina de nuevas propiedades irreductibles a las de los niveles inferiores (la claridad filosófica está más bien ausente). Wilson anuncia que la creencia ilustrada en la posibilidad de un progreso humano ilimitado se está viendo confirmada por la evidencia científica, lo cual sugiere un elemento de fe secular ingenua y de confusión entre hechos y valores bajo la sofisticación científica. Wilson tenía una misión: aplicar las teorías de la evolución, la biología de las poblaciones, la genética y la neurociencia a *todos* los aspectos de la existencia humana, y tal vez salvar el mundo.

Esto explica las objeciones científicas y político-morales que se formularon contra la sociobiología, algunas de ellas provenientes de compañeros de Wilson en el departamento de biolo-

gía de Harvard como Richard Lewontin y Stephen Jay Gould. Había calado un fuerte sentimiento de que al subrayar los factores biológicos de la vida humana y dejar de lado el papel de la cultura, Wilson les estaba echando una mano (presumiblemente de forma involuntaria) a las tendencias reaccionarias de la sociedad americana. Si la naturaleza tiene más influencia que la educación a la hora de formar individuos y sociedades humanas, parecería que habría unas posibilidades mucho menores que las que los teóricos sociales habían querido creer de mejorar la sociedad y a los individuos mediante la educación, los programas sociales y el cambio político. Los moralistas y los políticos del ala conservadora podrían verse de este modo animados a reafirmarse en su viejo prejuicio: si las diferencias entre individuos, razas y sexos son innatas, no tiene sentido tratar de disminuirlas. Los socialistas, los anti-racistas y las feministas respondieron entonces que la única posición correcta era la de que, aparte de nuestra fisiología corporal y unos pocos mecanismos de aprendizaje generales, la naturaleza humana es básicamente una pizarra en blanco sobre la que la sociedad escribe.

Acalorada como fue, esta polémica parece haber sido la última bala de importancia que ha tenido el movimiento pro-cultural y antibiológico que dominó el pensamiento social académico hacia la mitad del siglo. Una lectura cuidadosa de la obra de Wilson, particularmente de sus últimos textos, muestra que, lejos de negar la influencia de la cultura, considera que la biología y la cultura contribuyen *ambas* al desarrollo de los individuos y de las sociedades humanas, pero su argumento principal sigue siendo que nuestra biología *limita el rango* de variedad de la cultura humana: en sus propias palabras, «los genes tienen atada con una correa a la cultura». Cuando la confusión creada por los prejuicios ideológicos y la excesiva simplificación periodística hayan desaparecido, debería ser evidente que no hay una elección binaria que pueda hacerse entre naturaleza y edu-

cación, puesto que ambas son cruciales para la formación de cada individuo. La única pregunta inteligente sobre el comportamiento humano es *cuánto* se debe a la naturaleza y cuánto a la educación, a lo cual a menudo es difícil responder. El juicio de valor relevante es hasta qué punto deberíamos tratar a la gente de forma distinta cuando manifiestan distintas capacidades innatas.

La aproximación de Chomsky al lenguaje sigue siendo paradigmática aquí: la forma gramatical común de los lenguajes humanos se debe a nuestra biología, programada en el cerebro, mientras que la enorme diversidad de idiomas se debe a la cultura. Igualmente, la propensión humana a los deportes atléticos es algo universal, pero la popularidad de los distintos tipos de juegos es específica de cada cultura (por ejemplo, el béisbol en los Estados Unidos, el cricket en Inglaterra —y si los juegos de pelota de los mayas implicaban sacrificios humanos, se iba entonces más allá del deporte tal y como lo entendemos—). Y la tarea de ser un padre exitoso, desde el cortejo y la unión sexual hasta la fase en la que el hijo abandona el hogar y tal vez se convierte en padre o madre a su vez, pasando por el cuidado del bebé y la crianza, es el más complejo de los desafíos de la vida, un desafío que involucra tanto nuestros comportamientos más profundamente biológicos como la ayuda y los peligros de la cultura en la que vivimos.

De forma muy aproximada, podemos ver la dialéctica de las fases del pensamiento evolucionista post-darwiniano del siguiente modo:

> Parte I: énfasis en la biología, en lo que está en nuestra naturaleza, «en los genes».
>
> Parte II: énfasis en la cultura, en lo que se debe a la educación y a la sociedad.

Parte III: reconocimiento de que los genes y la cultura, la naturaleza y la educación, son ambos cruciales.

Lejos de la excesiva simplificación del pensamiento popular, los últimos avances de la teoría biológica se han vuelto altamente matemáticos. Esta tendencia comenzó con el tratamiento estadístico de la genética y de la biología de poblaciones, y ha continuado a un gran ritmo. Los físicos llevan ya mucho tiempo acostumbrados al hecho de que la única manera para tratar de explicar sus teorías altamente técnicas y matemáticas al público general sea emplear metáforas que se prestan a ser malinterpretadas (por ejemplo, que el espacio es curvo, que el tiempo comenzó con un *big bang).* Ahora los biólogos han tenido que habituarse a una situación similar en su propia disciplina. En *Genes, mente y cultura* (1981), Wilson y Charles Lumsden, físico con quien colabora, ofrecieron una teoría matemática de cómo los genes y la cultura co-evolucionan, pero era demasiado técnica para influir en las polémicas de aquel entonces. Otros autores, como Robert Boyd y Peter Richerson en *Cultura y el proceso evolutivo* (1985) han continuado esta línea de investigación.

Cosmides y Tooby y el modelo causal integrado

Dada la controversia que el programa de Wilson suscitó, el término «sociobiología» ha caído en desuso, mientras que «psicología evolutiva» ha pasado a ser la etiqueta que prefieren quienes persisten en aplicar un enfoque darwiniano a la mente humana. En 1992, vio la luz una influyente colección de artículos de investigación titulada *La mente adaptada: psicología evolutiva y la generación de cultura.* La primeras 150 páginas aproximadamente consistían en una afirmación programática densamente argumentada que apoyaba la visión de Leda Cosmides y John Tooby, respaldada por Donald Symons y Jerome Barkow (los tres primeros trabajaban en la Universidad de California en

Santa Bárbara, de ahí que se les haya denominado «la escuela de Santa Bárbara»).

La premisa básica de esta escuela de pensamiento es que hay una naturaleza humana universal, pero más en el nivel de los *mecanismos psicológicos* evolucionados que en el de las pautas específicas de comportamiento. Desde luego, hay ciertos movimientos corporales que son distintiva y universalmente humanos, tales como caminar, hablar y realizar el acto sexual cara a cara. Pero la cultura produce variaciones en la mayor parte de lo que hacemos: afecta al lenguaje que empleamos, a lo que solemos decir en todo tipo de ocasiones, a la música que cantamos, tocamos o escuchamos y a todo lo que sucede antes y después del acto sexual (tal vez incluso a las posturas adoptadas durante el mismo).

La segunda premisa fundamental es que nuestros mecanismos psicológicos evolutivos son adaptaciones que han sido seleccionadas durante muchas generaciones. Aquí es importante distinguir entre lo que es una adaptación y lo que es meramente **adaptativo**. El comportamiento adaptativo es lo que conduce a unas mejores supervivencia y reproducción en las circunstancias que estén *presentes*. Por ejemplo, se supone que ir a la universidad lleva a tener una vida mejor económicamente y por tanto (¿quizás?) más hijos; si es así, es adaptativo en las circunstancias presentes. Pero no es algo que, obviamente, haya sido seleccionado en la prehistoria de los homínidos (no había universidades en la primitiva sabana africana). Inversamente, que algo sea una adaptación no implica que siga siendo adaptativo hoy en día. Es posible que la predisposición de los hombres a la ira y a la agresión en circunstancias frustrantes haya sido seleccionada (*¡quizás!,* esto es algo muy controvertido), pero de aquí no se sigue que tal carácter conduzca a la supervivencia y a la reproducción en las sociedades actuales, en donde los cuchillos y las armas están fácilmente disponibles.

Una tercera premisa de la escuela de Santa Bárbara es que la mente humana evolucionada tal y como la conocemos contiene diversas adaptaciones al modo de vida de nuestros ancestros lejanos, los cazadores-recolectores de la Edad de Piedra, el pleistoceno, a lo largo de los últimos 1,7 millones de años (periodo aparatosamente denominado «Environment of evolutionary adaptedness»). Si esto es efectivamente así, no deberíamos sorprendernos de que nuestra herencia psicológica no esté bien adaptada a las culturas contemporáneas en los rascacielos de Nueva York, los suburbios de Glasgow o las favelas de Río. Cosmides y Tooby suponen que es poco probable que haya habido cambios significativos en la dotación genética humana desde el comienzo de la agricultura, por no hablar de las economías industriales o post-industriales. Pero otros evolucionistas han señalado que la base empírica de esta idea es muy resbaladiza, dado por ejemplo que desde la difusión de la domesticación de animales a lo largo de tan solo unos pocos miles de años —un periodo corto en términos evolutivos—, muchos humanos (no todos) han desarrollado sistemas digestivos que permiten digerir la leche de vaca. ¿Es posible que ciertos aspectos de nuestra *psicología* hayan también evolucionado en respuesta a los grandes desarrollos económicos, sociales y culturales? Esta interesante cuestión parece seguir estando abierta, y se dice que los datos del Proyecto Genoma Humano apoyan el argumento de la evolución rápida y reciente de los genes que tienen que ver con el cerebro humano.

Cosmides y Tooby ofrecen una muy completa exposición y crítica de lo que llaman «el modelo estándar de las ciencias sociales» de influencia cultural, que ha dominado las ciencias sociales durante la mayor parte del siglo XX (véase la fase II de este capítulo). Este argumento se debe a la intensidad de su ideología anti-racista y anti-sexista; consideran que este modelo es un enfoque que ignora la evidencia a favor de muchos mecanismos

cognitivos innatos producidos evolutivamente en la mente humana y se concentra erróneamente en la cultura como la mayor influencia que pesa sobre todo individuo. Como Wilson, proponen en lugar de esto que lo biológico, lo psicológico y lo cultural deberían verse como partes interconectadas de una compleja red causal subyacente en la naturaleza humana:

> La rica complejidad de cada individuo es el producto de una arquitectura cognitiva, incorporada en un sistema fisiológico, que interactúa con el mundo social y no-social que lo rodea. Así, los humanos, al igual que cualquier otro sistema natural, están inmersos en las contingencias de una historia de más amplios principios, donde la explicación de cualquier hecho particular sobre ellos requiere el análisis conjunto de todos los principios y contingencias afectadas. Romper esta matriz de causación —intentar desmembrar lo individual en los aspectos «biológicos» frente a los «no biológicos»— es abrazar y perpetuar un antiguo y endémico dualismo con la tradición cultural occidental: material/espiritual, cuerpo/mente, físico/mental, natural/humano, animal/humano, biológico/social, biológico/cultural. Esta visión dualista solo expresa una versión premoderna de la biología, cuya justificación intelectual se ha desvanecido.

De acuerdo con esta perspectiva, la causación reina en el mundo. Detrás de todo fenómeno humano habrá siempre un complicado conjunto de cadenas causales que comportan:

1. La selección natural operando sobre nuestros antepasados a lo largo de una multitud de milenios para producir una variedad de módulos mentales innatos en la especie humana.

2. El desarrollo histórico de una variedad de culturas humanas a lo largo de muchos siglos.

3. El intercambio de genes en la reproducción sexual que da a cada ser humano su propio y único conjunto de genes (excepto en el caso de los gemelos idénticos).

4. La entrada del entorno físico y socio-cultural en el desarrollo corporal y mental de cada individuo.

5. El procesamiento de información involucrado en la percepción y en el reconocimiento del habla, cuyos resultados unidos a los factores motivacionales son la causa inmediata de las acciones particulares.

La imagen de «una matriz de causación perfecta», y el único tipo de explicación o comprensión que se reconoce aquí como

científico es la explicación *causal*. Pero el lugar en el que esto deja las *razones* que damos para nuestras acciones y para nuestras creencias (tema abordado en el capítulo 7 sobre Kant) es una cuestión que sigue siendo central para la filosofía.

Todo esto, de acuerdo con la escuela de Santa Bárbara, hace que sea muy probable que haya varios módulos mentales humanos innatos que ha producido la selección natural al actuar sobre nuestros ancestros. Y que estos módulos tengan que ver con asuntos relevantes para la salud reproductiva de nuestros antepasados —tales como la percepción, la comunicación social y el uso del lenguaje, la cooperación y el comercio, la selección de pareja, el embarazo y el cuidado parental— no es ninguna sorpresa. Por ello, se ha comparado la mente humana con una navaja suiza, un compendio de herramientas especializadas, y no un utensilio único que sirve para todo (que es lo que se supone que medían los test de inteligencia).

Se trata de asuntos empíricos y, en muchos casos, abiertos. El papel de la cultural puede ser peligrosamente subestimado en (4). La influencia cultural es dinámica, en constante cambio y se transmite socialmente. Además de módulos mentales que la evolución ha diseñado para realizar tareas específicas, los humanos tenemos un tipo flexible de inteligencia general que nos permite resolver problemas nuevos e impredecibles que nos encontramos en nuestra vida. Se requiere una argumentación detallada y una elusiva evidencia empírica para establecer cuáles son nuestros módulos mentales y qué presiones selectivas los originaron. No es suficiente con inventar hipótesis evolutivas plausibles, historias que digan «fue así»: «así es como tuvieron que ser las cosas en el pleistoceno cuando nuestros lejanos ancestros estaban evolucionando, de modo que por eso es así ahora» (y ha de ser así para siempre, mientras no cambien nuestros genes). Se ha hecho mucho trabajo empírico, y la psi-

cología evolutiva (en general, no solo la escuela de Santa Bárbara) promete tomar el camino seguro de la ciencia empírica.

No obstante, unas palabras de cautela resultan apropiadas, ya que es extremadamente difícil saber cómo los procesos selectivos propuestos pueden haber salido adelante en el lejano pleistoceno o incluso en los últimos diez mil años. Y aunque los psicólogos evolutivos actuales se dedican a atribuir una buena parte de la causación a la cultura, los antropólogos sociales podrían tachar su concepción de esta última de inadecuada. La corriente de Santa Bárbara de psicología evolutiva no es el único juego al que se puede jugar. Hay también programas de investigación sobre ecología conductual humana y sobre co-evolución genética y cultural que Laland y Brown resumen en *Sentido y sinsentido: perspectivas evolutivas sobre el comportamiento humano*.

Teoría evolutiva, fase iv: ¿qué esperar para la humanidad?

Algunas personas religiosas (tanto musulmanes como cristianos) siguen rechazando que los humanos hayamos evolucionado a partir de criaturas simiescas (y que de hecho compartamos una ascendencia biológica con otras especies vivas), si bien gran parte de las tendencias mayoritarias se han acomodado a estos hechos. ¿Qué hay detrás de esta resistencia? La cuestión general de qué atracción ejercen las formas «fundamentalistas» de la religión difícilmente puede abordarse en este libro. Es probable que el hecho de que contribuyan a mantener la identidad del grupo, en oposición a otras formas de cultura y cambio social, tenga mucho que ver en ello. Lo que aquí podemos examinar son algunas cuestiones intelectuales que tienen que ver con la relación que se da entre teoría evolutiva, ética, esperanzas sociales y religión.

«Evolución» es una palabra ambigua. En su sentido más general, puede referirse a cualquier proceso extendido en el tiempo que tenga un producto final identificable: así, podemos hablar de la evolución del sistema solar, de la evolución de constituciones y enmiendas, de la evolución de máquinas como el automóvil, etc. Los químicos también dicen que las sustancias «evolucionan» (por ejemplo, emitiendo gases). A menudo se da la connotación de que los procesos evolutivos son progresivos en el sentido de que el producto final es mejor que los que había antes. Pero el progreso nada tiene que ver con la emisión de gases; y en el desarrollo político y técnico, la última versión no siempre constituye una mejora.

Entre los teóricos darwinianos puede trazarse una interesante distinción: por un lado, los que creen que la evolución de las especies es inherentemente progresiva y, por otro, quienes lo niegan. La evolución de las diversas formas de vida sobre la tierra parece mostrar un progreso definido, ya que a lo largo de un amplio margen de tiempo geológico se ha producido un aumento perceptible de la complejidad de algunos animales, especialmente en cuanto al tamaño del cerebro y a su poder (se dice que el cerebro humano es el objeto más complejo que haya en el universo), si bien sigue habiendo muchas formas de vida primitivas a nuestro alrededor (como la del cangrejo herradura). Y, por supuesto, a los humanos nos gusta considerarnos «superiores» al resto, la etapa culminante de todo el complejo proceso.

En el siglo XIX, la idea de progreso formaba parte del pensamiento predominante, y filósofos populares como Herbert Spencer consideraban que tanto la evolución biológica como la historia humana empujaban al mundo hacia delante y hacia arriba. El propio Darwin se contagió en ocasiones de esta tendencia intelectual, escribiendo en cierto momento que el

«hombre» era «la maravilla y gloria del Universo». A mediados del siglo XX, el cura católico y paleontólogo Teilhard de Chardin sostuvo que Dios guiaba todo el proceso evolutivo hacia un destino espiritual (algo que muchos biólogos y correligionarios criticaron duramente).

La palabra «evolución» lleva frecuentemente consigo una connotación de progreso, pero en *El origen de las especies* Darwin hablaba usualmente de «descendiente con modificación», lo cual no tiene la misma connotación. Algunos darwinistas han cuestionado si el cambio en las especies es o no necesariamente progresivo: de hecho, la selección natural no implica que las nuevas formas sean *mejores* si las juzgamos mediante algún criterio humano, solo que están *mejor adaptadas* al conjunto predominante de condiciones ambientales. Pero una especie no tiene que estar *idealmente* adaptada a su nicho ecológico, sino solo lo suficientemente bien adaptada para sobrevivir y reproducirse: notoriamente, una especie oriunda de otra parte del mundo y adecuadamente introducida en un nuevo entorno, puede florecer mucho mejor que las especies nativas y abocar a estas a la extinción. Y si cambian dramáticamente las condiciones climáticas, las especies más complejas o «superiores» pueden desaparecer. Al parecer, esto fue lo que sucedió con los dinosaurios cuando un enorme asteroide cayó sobre la tierra y la ceniza y el humo ocultaron la luz del sol (y si los hombres contaminaran suficientemente nuestro entorno por una guerra nuclear o biológica, o sencillamente se diera un cambio de clima, podríamos quedar también totalmente eliminados, de modo que los insectos heredarían la tierra).

La diferencia entre entender la evolución de manera progresiva o no-progresiva podría ser representada mediante las dos diferentes formas del camino de la evolución que estas dos posibilidades postulan. Este camino ha sido representado con frecuencia bajo la forma de un gran *árbol* que crece silenciosa-

mente hacia arriba, con multitud de ramas divergentes, aunque algunas decididamente más altas que otras, y en lo más alto de su cima una frágil rama en la que se recuestan (adivinemos quién) los seres humanos. Richard Dawkins y E. O. Wilson son destacados evolucionistas contemporáneos que piensan de esta manera. Por su parte, Stephen Jay Gould ha ofrecido en cambio la imagen de un *arbusto* que tiende a crecer vertical y horizontalmente en todas direcciones, según la oportunidad, sin ningún tipo fijo de forma ni de rama en su cima. Bajo este punto de vista, no habría ninguna necesidad predeterminada sobre la evolución de los mamíferos, de los simios y de los humanos con sus impresionantes cerebros: de no haber sido por el impacto de aquel asteroide, los dinosaurios o sus descendientes los reptiles podrían seguir aún reinando sobre la tierra. Haríamos mejor en admitir que no hay ninguna conexión necesaria entre la historia biológica de la vida sobre la tierra y los valores que ahora apoyamos. Esta es una lección con la que ya nos hemos encontrado muchas veces: las teorías científicas no implican juicios de valor.

¿Progreso en la historia de la humanidad?

En los capítulos 8 y 9 vimos cómo Kant, Hegel y Marx desarrollaron sus filosofías de la historia. Cada uno reclamó haber discernido un patrón general de la historia humana e hicieron distintas predicciones al tiempo que expresaban sus esperanzas sobre esta base. Este tipo de pensamiento historicista era algo bastante novedoso en la cultura occidental (el pensador italiano Giambattista Vico lo anticipó parcialmente en el siglo XVIII mediante su teoría cíclica de la historia, contraria a la visión progresiva y lineal que posteriormente tuvo la Ilustración).

Las tradiciones islámica y judeocristiana siempre han planteado una interpretación de la historia en términos de los pro-

pósitos creativos y redentores de Dios. Los judíos siguen definiendo su identidad como pueblo basándose en acontecimientos de hace cuatro milenios —la liberación divina del pueblo de Israel de su cautiverio en Egipto y su entrada en la «tierra prometida»— y sus profetas interpretaron sus posteriores vicisitudes en términos de la voluntad de Dios. Los cristianos sostienen que, a través de la persona de Jesús, Dios ha entrado excepcionalmente en la historia con un efecto redentor universal. El islam reconoce a Mahoma como el último de los profetas, el que recibió la revelación divina final. Las tres religiones han mantenido su fe en la «providencia» divina (si bien duramente puesta a prueba por los acontecimientos) y en que lo que sucede en la historia lo hace en función de Sus propósitos.

La creencia en el progreso de la humanidad que es tan característica de la filosofía ilustrada de Kant y Hegel, del programa revolucionario de Marx y de buena parte del pensamiento humanista político y social desde entonces puede verse como un eco secular de la creencia religiosa en la providencia divina. Hoy en día, la esperanza recae más a menudo sobre la inteligencia humana, el ingenio tecnológico, la educación, la sofisticación política o la pericia militar, y no en la guía divina. Pero si la esperanza en Dios es frágil ante los evidentes males del mundo, ¿cuánto más frágil no es la esperanza en los poderes humanos? Ha habido lugares y tiempos en donde parecía que las cosas avanzaban en la dirección correcta y en donde parecía haber una base para esperar que la mayoría de la humanidad pudiera ser más feliz en el futuro. El siglo de paz en Europa entre 1815 y 1914 fue uno de esos periodos; de hecho, fue el momento de auge de la creencia en el progreso secular. La inmersión de las naciones en el mutuo descuartizamiento que supuso la Primera Guerra Mundial convulsionó esa fe, que presumiblemente nunca ha vuelto a recuperarse del todo. Tal vez las dos décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial per-

mitieron un periodo de confianza más breve entre los vencedores, pero muchas noticias desalentadoras han surgido desde entonces.

¿Habrá un progreso en la historia de la humanidad? Por supuesto, puede haber descubrimientos científicos e innovaciones tecnológicas, tal vez incluso nuevas fuentes de energía, si tenemos suerte. Y *podría* haber un liderazgo político más sensato que la mayoría del que hemos tenido hasta ahora; podrían desarrollarse culturas con niveles más altos de educación, mayor tolerancia hacia la diversidad inocua, y (¿puede uno atreverse a decirlo?) valores espirituales más profundos. Pero esto solo equivale a decir que el *potencial* está ahí. ¿Será realizado? Una visión amplia de la historia no motiva una respuesta muy segura.

¿Teísmo o darwinismo? ¿O ambos?

Necesitamos esperanza para el futuro, individual y colectivamente. Sin ella, tendemos al cinismo, la depresión o la desesperación. Es presumible que esta necesidad de esperanza esté detrás del choque entre ciencia biológica y algunas formas fundamentalistas de religiosidad, porque ¿de qué otro modo podemos encontrarle significado y propósito a la vida?

Como hemos visto en este capítulo, existe una evidencia apabullante que muestra que los seres humanos hemos evolucionado a partir de formas más simples de vida. Si la primera forma de vida sobre la tierra surgió de algún modo a partir de materia inanimada sigue siendo algo desconocido, aunque muchos científicos lo creen probable. Sin embargo, algunos creyentes se siguen viendo obligados a sacar a los humanos de la evolución darwiniana y a insistir en que hemos sido especialmente creados por Dios (una lectura literal del Génesis 1: 11-12, 20-25 y 2: 19 sugeriría lo mismo para todas las especies ve-

getales y animales). Algunos musulmanes pueden igualmente seguir haciendo una lectura literal de la explicación de la creación de Dios en el Corán.

En los últimos años, algunos tribunales americanos han sostenido que la evolución es «solo una teoría», y que otra teoría denominada «creación especial» o «diseño inteligente» es como mínimo igual de digna de crédito y debe tener el mismo peso en las escuelas. Pero esto, sugerimos, es mezclar la ciencia con la religión en detrimento de ambas. Las teorías científicas y la evidencia a su favor y en su contra se desarrollan a lo largo del tiempo. Lo que en un momento era solo una hipótesis especulativa puede convertirse en algo que toda la evidencia disponible confirma, de modo que sea legítimo decir que no es solo una teoría, sino un hecho. No decimos que el hecho de que la tierra sea redonda «es solo una teoría», aun si se creyó durante mucho tiempo que era plana. La Iglesia católica trató en tiempos de Galileo de aferrarse a la cosmología pre-copernicana según la cual el sol giraba alrededor de la tierra, pero no decimos que sea «solo una teoría» que la tierra gira alrededor del sol; el papado ha cambiado su forma de pensar sobre este asunto desde entonces y no considera ya que la astronomía sea una amenaza para la fe cristiana. Las principales corrientes del cristianismo adoptan ahora una actitud similar sobre la evolución biológica.

De hecho, desde tiempos de Darwin ha habido teístas que consideran que la cuestión de que Dios creó o dio forma a las criaturas «a partir del polvo de la tierra» no ha de entenderse como que en un determinado momento de la historia Dios se manchó literalmente las manos y, milagrosa e instantáneamente, creó la vida a partir del polvo y del barro. Estos pasajes pueden por el contrario interpretarse en el sentido de que los seres vivos están hechos de la misma materia que el resto del universo, si bien combinada de distintas maneras, con las propiedades

emergentes de la nutrición y la reproducción. La creatividad de Dios puede verse como un proceso continuo, y no como algo que pasó una sola vez. Los seis «días» de la creación no han de tomarse literalmente: los teístas con conocimientos científicos pueden decir que la actividad creativa de Dios se extiende desde el Big Bang hasta el presente y más allá, pasando por la evolución estelar, la formación de los planetas y todas las eras geológicas, paleontológicas y de la historia humana. Así, los que creen en Dios pueden decir que la evolución mediante la selección natural es *el camino* que Él eligió para traernos a la existencia, el proceso que Él siempre pretendió que desembocara en las criaturas hechas a Su imagen y semejanza, dotadas de consciencia, razón y libre albedrío.

Invitamos por tanto a cualquiera proveniente de una tradición religiosa que rechace la teoría de la evolución (aplicada a los seres humanos) a considerar si lo que hay de espiritualmente valioso en esa tradición requiere realmente ese rechazo. Podemos afrontar el temor de que aceptar la evolución darwiniana nos ponga a un nivel puramente animal y niegue nuestra naturaleza «superior». Es cierto que hay quienes, tanto en los bares como en las aulas, se deleitan adoptando una línea reduccionista que ofrece un modo semi-plausible de diagnosticar las motivaciones egoístas con base biológica detrás de todo lo que hacemos; con ello, parecen rebajar todas las pretensiones humanas de aspirar a algo más allá de los imperativos biológicos que son la supervivencia y la reproducción. Pero en vez de reaccionar a tal reduccionismo volviendo al dogma anticientífico, *ambos* tipos de actitudes necesitan analizar cuidadosamente sus credenciales intelectuales.

Merece la pena destacar que el propio Darwin, si bien no dudaba en absoluto de que la evolución regía también para los seres humanos, no consideraba que esto supusiera «reducirnos» a un nivel meramente animal. Como vimos en la fase I de este

capítulo, no dejó de aplicar estándares éticos y estéticos a las actividades humanas ni de hacer juicios políticos sobre la sociedad. Darwin era agnóstico o ateo, pero nunca tuvo la tentación de pensar que los seres humanos fueran *simplemente* como el resto de animales y que careciéramos de habilidades y aspiraciones únicas. Un cínico podría resoplar y decir que esto era tan solo la resaca mental de Darwin en tanto que miembro de la alta sociedad inglesa de la época victoriana poco dispuesto a afrontar las verdaderas y sombrías implicaciones de su propia teoría. Y, claro está, nada puede probarse apelando a la autoridad de alguien, por muy distinguido que sea.

El relato bíblico según el cual los hombres y mujeres fueron hechos «a imagen y semejanza de Dios» y se les hizo para que «dominasen» el resto de la creación (Génesis 1: 27-28) implica que hay una diferencia vital entre nosotros y el resto de animales. Pero cuál sea esta exactamente es algo que sigue quedando por dilucidar. Hay una tendencia entre algunos teístas a conjeturar la existencia de un determinado tiempo en el crecimiento embrionario humano, y en la evolución, en el que algunos cambios absolutos tuvieron lugar. Para quienes conciben el alma como una sustancia separable hay una dificultad obvia al tratar de situar una fractura metafísica aguda —el nacimiento de un alma humana— en esos dos procesos empíricos continuos: la evolución de la especie humana y el desarrollo del feto humano en el útero. Poseemos importantes facultades de las que nuestros ancestros carecían, y lo mismo se aplica al ejemplar humano adulto comparado con el feto; pero de esto no se sigue que deba haber algún punto definido en el desarrollo en el que surjan por primera vez los nuevos rasgos. Hay muchos conceptos que ahora usamos (matrimonio, crimen, guerra, científico, novela, sinfonía) para los que no deberíamos esperar que haya habido un momento exacto en la historia en el que pudieran emplearse por primera vez (dada la naturaleza gradual de la evolu-

ción, no hubo un primer roble ni un primer elefante). Estos conceptos tienen límites difusos. No podemos decir con precisión cuándo surgieron conceptos como los de consciencia, libre albedrío, pecado, música clásica, democracia o supermodelo en el a menudo desordenado desarrollo de la mentalidad y cultura humanas. Pero esto no nos impide aplicar ahora estos términos de forma muy precisa en muchos casos. Una explicación gradual de la génesis de una capacidad o práctica humana es consistente con la idea de que esa capacidad ha pasado a ser ahora diferente en tipo *y en valor* de las que la precedieron.

La supuesta amenaza que la evolución supone para la realidad o valor de las personas no es mayor que la que ya plantearon las explicaciones materialistas y deterministas de la naturaleza humana en los siglos XVII y XVIII, antes de Darwin. Tal vez la evolución simplemente haga que el asunto sea más vívido. Para ver cómo puede desactivarse la amenaza sin recurrir al dualismo metafísico, un enfoque aristotélico de la noción de persona puede ser de utilidad. Si identificamos la mente o el alma con lo que el cerebro nos permita hacer, sea esto lo que sea (con el «software» del cerebro), seguimos teniendo un dualismo de propiedades. El vocabulario mental interviene de manera esencial en las razones que damos para nuestras acciones, creencias, deseos, esperanzas y miedos. Las conexiones neuronales, los neurotransmisores y las hormonas forman parte de las explicaciones científicas de los movimientos musculares, la vocalización y otros acontecimientos corporales descritos físicamente. Estos dos niveles de lenguaje son irreductibles entre sí, ya que no hay necesidad de que la misma creencia o deseo, identificados en términos de su contenido (por ejemplo, *qué* es lo que se cree o desea), se encarne en exactamente el mismo tipo de estado cerebral en dos individuos o incluso en la misma persona en distintos momentos (si existen los extraterrestres, podrían tener algunas de nuestras creencias, al menos sobre ciencia y ma-

temática, pero la química de sus cerebros podría ser muy diferente).

Ya que todo el mundo tiene creencias, nadie —y menos aún los científicos biólogos, que quieren responder de forma racional a la evidencia— pueden librarse de dar razones para apoyar sus creencias. El hecho de que nuestras facultades mentales sean productos de la evolución no tiene por qué amenazar la racionalidad o la verdad de (muchas de) las creencias que llegamos a tener mediante el uso de esas facultades. Nuestras razones para tener las creencias que tenemos (incluyendo los teoremas matemáticos y los principios éticos) no se ven socavadas por el hecho de que nuestras capacidades mentales para formar tales razones y tales creencias hayan evolucionado a partir de niveles de mentalidad más primitivos a lo largo de un dilatado proceso de selección natural.

Valores éticos y evolución

La evolución darwiniana puede parecer aún una amenaza y un desafío radical a nuestros valores. Si los humanos venimos de los animales, algunos podrían decir que no somos «nada más que» simios, y concluir que ninguno de nuestros valores tiene ninguna validez objetiva. La vida humana puede verse como una *mera* lucha por la supervivencia y la reproducción. El temor a esta sombría conclusión, la aparente falta de sentido de la vida, es con seguridad una parte de lo que subyace en la resistencia de las religiones a la evolución. Hay una preocupación comprensible a propósito de las tesis reduccionistas según las cuales cualquier razón neurobiológica que explique las acciones humanas —por ejemplo, la búsqueda de la excelencia artística o científica, las donaciones benéficas o la vocación religiosa — no da cuenta de las razones «reales». Como vimos en el capítulo 10, Freud tendió a pensar que todo conflicto humano es-

tá en último término motivado por el hambre y el deseo sexual; pero también vimos lo cuestionable que es esto. La investigación reciente en biología ha mostrado que el comportamiento «altruista» en hormigas y algunos animales superiores está en proporción con el parentesco genético (así, uno podría hacer un sacrificio por un hijo, con quien se comparte mitad de los genes, que no haría por otros con quienes se tiene un parentesco menos estrecho); pero esto no equivale a reducir todo el altruismo *humano* a la genética, ya que es un hecho que (a veces) somos amables con gente con quienes no nos une ningún parentesco.

¿Por qué debería la reflexión sobre la evolución minar nuestros valores éticos en mayor medida que nuestras creencias históricas, matemáticas o científicas? ¿Por qué no deberíamos afirmar que tenemos una serie de valores objetivos que guían nuestras vidas (ya los expresemos en términos de la armonía del alma platónica, el florecimiento aristotélico, el respeto por las personas kantiano, la justicia social marxista, el amor a Dios y al prójimo judeo-cristiano, el *khalifa* musulmán, la benevolencia confuciana o la compasión budista)? La evolución humana no prueba que no tengamos ninguna meta externa a nuestra naturaleza biológica. Hay otras razones para dudar sobre la objetividad de la ética, los juicios estéticos o las pretensiones religiosas —como la notoria ausencia de consenso sobre estos asuntos—, pero el mero hecho de la evolución humana no es una de ellas.

Algunas explicaciones evolutivas del origen de las creencias éticas y los sentimientos humanos pueden hacer que nos percatemos mejor de su función social y seamos más escépticos a propósito de la liberación irreflexiva de los prejuicios o «intuiciones» éticas, incluyendo los nuestros propios. No hay nada nuevo en *ese* tipo de pensamiento: ya se nos había planteado con la explicación de la religión de Feuerbach, la teoría de la

ideología de Marx, la genealogía de la moral de Nietzsche, la explicación del desarrollo de los sentimientos morales de Freud y la sociología de la religión de Durkheim. Pero nadie puede abstenerse de valorar algunos tipos de comportamiento y carácter como mejores que otros. Ninguna teoría científica, incluso una tan abarcadora como la teoría de la evolución de Darwin, puede proporcionar la guía de vida que las religiones han ofrecido tradicionalmente. Las sociedades humanas futuras pueden buscar el conocimiento factual, pero pueden variar ampliamente en cuanto a sus valores: algunos podrían promover la dominación de una raza superior, una nación poderosa o una religión fundamentalista, mientras que otros pueden valorar a cada individuo como un fin en sí mismo. Que necesitamos más que la ciencia como fuente para nuestros juicios de valor es con certeza una verdad conceptual.

En conclusión, nos atrevemos a sugerir que existe aún algo tal como la elección individual, incluso un cierto grado de libre albedrío. Con seguridad, nuestros estados cerebrales y nuestras hormonas pueden afectar a nuestro comportamiento, pero, a la inversa, es también cierto que nuestro comportamiento puede afectar a nuestro cerebro u hormonas —tomando pastillas, haciendo ejercicio, acudiendo a prácticas religiosas o de meditación—. Podemos esperar que la guía científica solucione nuestros problemas personales y sociales, pero el conocimiento científico sólido es una materia elusiva, sobre todo en asuntos tan complicados como la naturaleza humana individual y la variedad de sociedades humanas. Y, como hemos visto en varias coyunturas a lo largo de este libro, la ciencia es aplicable a los problemas sociales solo en conjunción con los juicios de valor, que debemos hacer sobre una base distinta de la ciencia. El conocimiento científico útil es bienvenido cuando llega —especialmente en medicina—, pero a menudo tenemos que prose-

guir nuestras vidas sin él e, incluso cuando llega, no puede responder todas las cuestiones de la vida.

Lecturas adicionales

El origen de las especies, de Darwin, está publicado por Pelican Classics y en Mentor en edición en tapa dura (Nueva York, New American Library). En español, hay una edición reciente del 2009: *Origen de las especies* (Madrid, Akal). El título completo del libro es *El origen de las especies por medio de la selección natural: o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*. El genetista Steve Jones ha actualizado el *Origen* en *Almost Like a Whale* (Nueva York, Doubleday, 1999). El segundo libro más importante de Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* está ahora disponible con una útil introducción de John Tyler Bonner y Robert M. May (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1981). Versión castellana: *El origen del hombre,* Barcelona, Crítica, 2009. Lo que de hecho es la tercera parte de ese libro se ha publicado de forma separada como *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (Chicago, University of Chicago Press, 1965). Versión castellana en Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Tim Lewens plantea un excelente debate crítico sobre los muchos aspectos del pensamiento de Darwin en *Darwin* (Londres, Routledge, 2007), con capítulos sobre la mente, la ética, el conocimiento, la política y la filosofía.

Philip Kitcher, *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith* (Nueva York, Oxford Univeristy Press, 2007).

Varios asuntos filosóficos sobre la psicología evolutiva se debaten en Anthony O'Hear, *Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation* (Oxford, Oxford University Press, 1997); Janet Radcliffe Richards, *Human Nature after*

Darwin: A Philosophical Introduction, Londres, Routledge, 2000; John Dupre, *Human Nature and the Limits of Science,* Oxford, Oxford University Press, 2001, y, del mismo autor, *Humans and Other Animals,* Oxford, Oxford University Press, 2002.

La serie *Very Short Introductions* publicada por Oxford University Press, contiene relevantes títulos sobre Darwin, Evolución, Psicología Evolutiva, Psicología y Antropología Social y Cultural.

La estructuración de los debates post-darwinianos que hemos hecho ha tenido la influencia del libro de Carl N. Degler, *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought* (Oxford, Oxford University Press, 1991).

Un breve y penetrante recorrido por el pensamiento darwiniano y sus implicaciones más amplias puede encontrarse en John Dupre, *Darwin's Legacy: What Evolution Means Today* (Oxford, Oxford University Press, 2003).

Dos historias de la psicología que dan que pensar son George A. Millar y R. Buckout, *Psychology: The Science of Mental Life,* 2.ª ed. (Nueva York, Harper & Row, 1973), y L. S. Hearnshaw, *The Shaping of Modern Psychology: An Historical Introduction* (Londres, Routledge, 1987) que abarca la historia de la psicología desde la Antigüedad. En *Acts of Meaning* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990), Jerome Bruner repasa el progreso de la psicología y recomienda la «psicología cultural».

Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* (Nueva York, W. W. Norton, 1981) proporciona una crítica detallada al determinismo biológico y a los test de inteligencia.

Las ideas de Edward O. Wilson se hallan en *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000) [Versión castellana en Barcelona, Omega, 1980], *On Human Nature* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1978),

y *Consilience: The Unity of Knowledge* (Boston, Little, Brown, 1998).

La oposición a la sociobiología se expresa de forma vigorosa en Steven Rose, R. C. Lewontin, y Leon J. Kamin en *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature* (Nueva York, Penguin, 1984), y la controversia se examina en detalle en Ullica Segerstrale, *Defenders of the Truth: The Sociobiology Debate* (Oxford, Oxford University Press, 2000). Las críticas filosóficas incluyen el trabajo de Michael Ruse, *Sociobiology: Sense or Nonsense?* (Dordrecht, Reidel, 1985) [versión castellana en Cátedra, 1989], Mary Midgeley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (Londres, Methuen, 1980), y Philip Kitcher, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature* (Cambridge, MA, MIT Press, 1985). El libro de Kitcher es exigente desde un punto de vista técnico; Kitcher ofreció un útil resumen del mismo en *Behavioral and Brain Sciences* 10 (1987), 61-100.

Robert Wright, *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life,* Londres, Pantheon Books, 1994; Abacus, 1996, entreteje de forma inteligente las teorías de Darwin, su vida y la psicología evolutiva. Steven Pinker ha escrito libros accesibles sobre la psicología evolutiva: *How the Mind Works* (Nueva York, W. W. Norton, 1997) y *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (Nueva York, Viking, 2002). El manifiesto de la escuela de Santa Bárbara está en *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* ed. J. H. Barkow, L. Cosmides, y J. Tooby (Nueva York, Oxford University Press, 1996).

Libros de texto sobre psicología evolutiva incluyen David M. Buss, *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind,* Nueva York, Pearson, 2011; Louise Barrett, Robin Dunbar y John Lycett, *Human Evolutionary Psychology,* Houndsmills, Palgrave, 2002; K. N. Laland y G. R. Brown, *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behavior,* Oxford, Oxford University

Press, 2002, ofrece una útil exposición de los actuales programas de investigación; *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology,* ed. Robin Dunbar y Louise Barrett (Oxford, Oxford University Press, 2007).

Denis Noble, *The Music of Life: Biology beyond the Genome* (Oxford, Oxford University Press, 2006), presenta una crítica al reduccionismo y una elegante defensa de la «biología de sistemas», en donde se reconocen muchos niveles de causación.

Roger Scruton, *Intelligent Person's Guide to Philosophy* (Londres, Duckworth, 1996) está guiado por su convicción de que «la verdad científica tiene a la ilusión humana como su subproducto habitual, y la filosofía es nuestra arma más certera para rescatar la verdad de este aprieto». Véase también *Intelligent Person's Guide to Modern Culture* (Londres, Duckworth, 1998), del mismo autor.

Mary E. Clark, despojada de una cátedra cuya resolución está en conflicto, ha escrito un libro interdisciplinar que toca muchos temas, *In search of Human Nature* (Londres, Routledge, 2002), en donde ofrece esperanza para el futuro, a pesar de nuestros muchos problemas.

John Cottingham, *On the Meaning of Life* (Londres, Routledge, 2003), plantea un debate claro, conciso y equilibrado que concluye recomendando una práctica espiritual no doctrinal para desarrollar nuestras respuestas a la verdad objetiva, a la bondad y a la belleza, y a nuestras fe, esperanza y amor. Más recientemente, ha publicado *How to Believe* (Londres, Bloomsbury, 2015).

Palabras clave

Adaptación, adaptativo, aptitud, coeficiente intelectual, culturas, darwinismo (o spencerismo) social, etología, eugenesia,

herencia de características adquiridas, gen dominante, genes, gen recesivo, juicio de valor, memes, módulos mentales, mutación, plasma germinal, propiedad emergente, selección natural, sociobiología.

Preguntas para el debate

1. ¿Es la selección natural el único factor que interviene en la evolución de las especies?
2. ¿Hay algo que sea verdadero en el darwinismo («spencerismo») social?
3. ¿Puede figurar el concepto de cultura en una explicación científica?
4. ¿Es el concepto de módulo mental más claro que el de instinto?
5. ¿Es la evolución una amenaza real para las creencias y prácticas religiosas?

Capítulo 13

La naturaleza humana y la teoría feminista

En la tradición filosófica occidental, las teorías de la naturaleza humana encallan con frecuencia en el hecho de la diferencia sexual. Las historiadoras de la filosofía feministas han documentado las maneras en las que la diferencia sexual (y por tanto las mujeres) plantea desafíos a las teorías filosóficas desde Platón hasta Sartre. La dificultad de partida es que hay muchísimos filósofos que han sido propensos, ya de forma implícita o explícita, a asimilar la naturaleza humana con la naturaleza masculina. Pero, ¿dónde encajan las mujeres?

Tradicionalmente, el problema recibe una de estas dos soluciones: o bien las mujeres y los hombres son tipos de seres diferentes con diferentes aptitudes y posibilidades, o bien las mujeres son hombres incompletos, es decir, seres humanos imperfectos que se aproximan, pero no alcanzan, las aptitudes relevantes. Rousseau ejemplifica el primer punto de vista en su tratado sobre la educación: «habiendo sido demostrado […] que los hombres y las mujeres no son, ni deben ser, formados de manera semejante en temperamento y carácter, se sigue por supuesto que no deberían ser educados de la misma manera» (*Emilio y Sofía,* H. Baldwin, 3: 5.8, 1783). Aristóteles, por el contrario, considera que el animal hembra es «como un macho deforme» (*Generación de los animales,* 737a: 27-28). Machos y hembras, hombres y mujeres, comparten un único *telos* (o fin), que es la plena realización de sus capacidades humanas naturales —pero las mujeres no pueden alcanzar plenamente este fin —. Los animales hembra, al contrario que los machos, «carecen del calor apropiado para transformar sus residuos en una semi-

lla que pueda transmitir alma a sus retoños». En la biología de Aristóteles, la transformación es como cocinar, y él pensaba que solo las sustancias (o residuos) corporales que se convierten en el semen del macho están plenamente «cocinadas». No está (del todo) claro cómo se relaciona la visión biológica que Aristóteles tiene de las hembras como machos «deformes» con las consideraciones que realiza en la *Política* sobre el fracaso de la capacidad racional de las mujeres para hacerse valer (véase el capítulo 5). Pero no hay duda de que, de acuerdo con Aristóteles, las mujeres no están totalmente desarrolladas ni desde un punto de vista biológico ni político; no pueden realizar plenamente aquello en lo que consiste ser humano. Si bien ofrecen explicaciones distintas de la situación de las mujeres en relación con la naturaleza humana, tanto Rousseau como Aristóteles creen que la educación de la mujer, así como su lugar en la sociedad y en el hogar, están acertadamente subordinados a los del hombre. O bien las mujeres son diferentes de los hombres, y por tanto no es adecuado medirlas con el patrón que fija la naturaleza humana masculina, o comparten la misma naturaleza humana que los hombres sin alcanzar nunca a realizarla plenamente. Dado este bagaje histórico, es razonable plantearse si el concepto de naturaleza humana tiene algo que ofrecerle a la teoría feminista.

Sin embargo, las **feministas humanistas** creen que la noción de naturaleza humana, aunque históricamente no haya sido capaz de dar cabida a la diferencia sexual (o a las mujeres) de un modo coherente, es una noción indispensable para que las feministas la interpreten y empleen en sus argumentos contra el sexismo. Además, las feministas humanistas señalan que, como cualquier teoría política o social, la teoría feminista se fundamenta (ya sea de modo tácito o explícito) en una determinada visión de la naturaleza humana. Y, al contrario que las **feministas de la diferencia**, que ponen el énfasis en las diferencias

psicológicas y éticas entre hombres y mujeres tal y como las ejemplifica y refuerza el papel central que ocupan la maternidad y el encargarse de cuidar a otros en la vida ética de las mujeres, las feministas humanistas creen que hay una naturaleza humana nuclear que es común a mujeres y hombres. Donde se ha equivocado el humanismo filosófico en el pasado es en creer, bien que los hombres y las mujeres no comparten una única naturaleza, bien que las mujeres solo pueden aproximarse a ella.

Históricamente, una de las vertientes del feminismo humanista tiene su origen en el pensamiento político liberal de Mary Wollstonecraft (1759-1797), filósofa de la Ilustración, que argumentó con vehemencia en *Una reivindicación de los derechos de la mujer* (1792) contra la idea de Rousseau según la cual hombres y mujeres tienen dos naturalezas humanas complementarias. Argumentó a favor de la naturaleza racional de las mujeres a pesar de su inadecuada educación, su interés socializado en las apariencias y sus aficiones triviales, como la lectura de novelas rosas. Wollstonecraft se posicionó a favor de la igualdad en la educación y en los derechos políticos de las mujeres. «Fortalezcamos la mente femenina expandiéndola, y será el fin de la obediencia ciega» (capítulo II, sección 21).

Una segunda corriente del feminismo humanista tiene su origen en el clásico feminista *El segundo sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, que combina una extensa descripción del significado social de ser mujer con una ontología que traza una distinción fundamental entre el yo y el otro. Su detallada explicación del condicionamiento social que supone ser niña o mujer ha hecho que a menudo se cite a Beauvoir como la precursora de las ideas del **construccionismo social** sobre el género. El construccionismo social es la idea de que el género es una categoría social, y no biológica. En las famosas palabras de Beauvoir, «la mujer no nace, se hace» (pág. 301). La ontología del yo

y del otro se basa en las ideas de Sartre (véase capítulo 11), pero estas se emplean para presentar una original descripción de la experiencia vivida por las mujeres. Para Beauvoir, los humanos somos todos intrincadas combinaciones del yo y del otro, de sujeto y de objeto, de agente y paciente; pero las mujeres no realizan plenamente su humanidad debido a las estructuras sociales opresivas y debido a que tienden a renunciar a su completa yoidad, subjetividad y capacidad de acción. Beauvoir pensaba que tanto el matrimonio como la maternidad eran instituciones que hacían perder a las mujeres su libertad y capacidad de actuar (o renunciar a ellas), sumergiéndose a sí mismas en las necesidades y pretensiones de los otros.

A pesar de sus diferencias filosóficas, Wollstonecraft y Beauvoir comparten la presuposición de que hay una naturaleza humana común y que el cambio político y social es necesario para que las mujeres puedan realizarse plenamente. Según Wollstonecraft, el núcleo del ser humano es ser racional, de modo que su énfasis recae en la educación que necesitan las mujeres. Beauvoir hace más hincapié en la libertad humana y en los cambios políticos y sociales que harían realidad la libertad y subjetividad plena de las mujeres. Aunque difieren en sus ideas sobre lo que es éticamente importante en el ser humano, están de acuerdo en que realizar todo el potencial humano de las mujeres requiere un cambio político y social significativo.

La filosofía feminista y el feminismo

Es útil trazar una distinción entre la *filosofía* feminista y el feminismo como movimiento *político,* aunque en la práctica hay mucha interacción entre ambos. La filosofía o teoría feminista alude a los textos o argumentos que apoyan la igualdad entre mujeres y hombres o que se posicionan contra la opresión de

las mujeres a manos de los hombres. Sorprendentemente, uno de los primeros argumentos filosóficos a favor de la igualdad entre sexos se halla en *La República* de Platón (véase el capítulo 4). Sócrates y sus interlocutores debaten sobre la educación y los roles de hombres y mujeres de la clase dominante o guardianes en el estado ideal o *polis*. ¿Qué tipo de educación y qué roles son los apropiados para las mujeres? Sócrates sostiene que si las mujeres han de desempeñar los mismos roles que los hombres, entonces han de recibir la misma educación (en música, gimnasia y en el arte de la guerra). Pero, se objeta, todos están de acuerdo en que los hombres y las mujeres tienen naturalezas diferentes, luego ¿cómo pueden desempeñar los mismos roles? Sócrates responde: «Supongamos que, para ilustrar la cuestión, preguntásemos si no hay una oposición por lo que respecta a su naturaleza entre los hombres calvos y los que tienen pelo; y, si admitimos esto, entonces, si los hombres calvos son zapateros, ¿deberíamos prohibirles a los que tienen pelo que lo fueran, y viceversa?» (*República,* 454c-d). Lo que Sócrates quiere decir es que las diferencias han de ser relevantes para el rol en cuestión. Así, limitarse a señalar que hay diferencias entre hombres y mujeres no zanja la cuestión de si las mujeres pueden desempeñar los mismos roles que los hombres y necesitar de ese modo la misma educación rigurosa y tener la capacidad de formar parte de la clase gobernante. A pesar de sus limitaciones, este bien podría ser el primer caso identificable de argumento feminista en la tradición filosófica occidental.

Después de Platón, pueden hallarse episodios esporádicos de pensamiento feminista como el argumento sobre la superioridad de las mujeres que, basándose en Aristóteles, planteó la filósofa renacentista Lucrezia Marinella (1571-1653). En el siglo XVIII, algunos filósofos de la Ilustración, como Mary Wollstonecraft, defendieron la igualdad de la mujer. Durante los siglos XIX y XX, filósofos como John Stuart Mill (1806-1873) y Harriet Ta-

ylor (1807-1858) desarrollaron complejos y detallados argumentos en apoyo de la igualdad social, política y legal entre mujeres y hombres. La noción de naturaleza humana desempeñó un papel clave en todos estos argumentos, que podrían resumirse diciendo que, dado que los rasgos normativamente importantes de la naturaleza humana están igualmente presentes en mujeres y hombres, ambos merecen una educación semejante y unos derechos políticos y beneficios sociales semejantes. Como veremos, la teoría feminista humanista y el feminismo como movimiento político en Inglaterra y los Estados Unidos están entrelazados.

El feminismo occidental moderno en tanto que movimiento político se fraguó nutriéndose de las ideas e ideales de la Ilustración y la Revolución Francesa. La aparición del movimiento de las mujeres en los Estados Unidos se fecha normalmente en la Convención de Seneca Falls en 1848. En los Estados Unidos, las feministas eran también abolicionistas que trabajaban para poner fin a la esclavitud. Después, centraron sus esfuerzos en conseguir el derecho al voto para las mujeres y también se aliaron con los grupos antibélicos y pro-desarme. Durante el mismo periodo, las sufragistas francesas y británicas también lucharon por el voto femenino. El movimiento feminista del siglo XIX y de principios del siglo XX recibe a veces el nombre de «primera ola» feminista. Al feminismo de segunda ola se le suele ubicar a mediados del siglo xx y se le vincula con otros movimientos políticos de liberación en los Estados Unidos y en Occidente, como el movimiento por los derechos civiles y las protestas contra la guerra de Vietnam. Finalmente, la tercera ola feminista data de los años 90, cuando las mujeres negras protestaron contra su exclusión de la teoría y de la práctica del feminismo. En palabras de Kimberlé Crenshaw, «sugiero que las mujeres negras pueden sufrir discriminación de maneras que son a la vez similares y diferentes de las que sufren las mujeres

blancas y los hombres negros» (véase «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. Feminist Theory and Antiracist Politics», pág. 149). Crenshaw y otras feministas negras desarrollaron el concepto de **interseccionalidad** para expresar la idea de que nuestras identidades sociales son complejas mezclas de posiciones sociales como raza, clase y género, y que las teorías feministas y las acciones políticas deberían reflejar este hecho.

Hay mucho más que decir sobre la historia del feminismo, incluyendo el desarrollo del feminismo en Oriente Medio, en África y en otras partes del mundo. El feminismo humanista, sin embargo, es un fenómeno distintivamente occidental, tanto histórica como teóricamente, de modo que es este nuestro foco de atención aquí (para una introducción a la teoría feminista desde una perspectiva no occidental, véase *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism,* de Uma Narayan. Para saber más sobre las mujeres en la filosofía no occidental, véanse los capítulos 1-3 y 7 de este libro).

El feminismo como movimiento político está orientado hacia la acción y el cambio político, y no meramente hacia las ideas y la comprensión de cuál es la situación de las mujeres. La filosofía feminista, en contraste, busca entender la estructura de la desigualdad u opresión para sugerir vías de cambio. Si bien la filosofía feminista ha influido a veces directamente en la política feminista (y viceversa), es útil distinguir entre ambas porque, aunque confluyentes a veces, tienen historias y propósitos distintos.

El feminismo humanista contemporáneo

El feminismo humanista contemporáneo sostiene que los hombres y las mujeres comparten las propiedades o capacida-

des que son relevantes para vivir una vida humana próspera y que deben tener iguales oportunidades para ejercer esas capacidades humanas comunes. Debido al énfasis que ponen en la igualdad entre hombres y mujeres, las feministas humanistas reciben a veces el nombre de «feministas de la "mismidad" *(sameness)*» o de la «igualdad». Las feministas humanistas apelan a la noción de una naturaleza humana común, ya sea de modo tácito o explícito, para darle una base a sus peticiones de tratamiento igualitario para las mujeres.

En *Justice, Gender and the Family,* la filósofa política Susan Moller Okin (1946-2004) puso en el punto de mira crítico la familia y el ámbito privado como lugar de graves injusticias para las mujeres. Okin criticaba la muy influyente teoría de la justicia como equidad del filósofo político John Rawls (1921-2002) porque reservaba la noción de justicia para el ámbito público, lo que dejaba a la familia como una esfera en la que no podía haber, en principio, injusticia alguna. Puesto que, argumentaba Okin, la familia es uno de los contextos más importantes en los que se produce la desigualdad y opresión de la mujer, la teoría de la justicia de Rawls tiene serios defectos y limitaciones. Okin estaba claramente pensando en una familia heteronormativa y patriarcal en la que la mujer se encarga de tareas domésticas no remuneradas y de la maternidad bajo la autoridad del marido. Okin piensa que el Estado debería hacer algo más que limitarse a aumentar el grado de voluntariedad que poseen las decisiones que toman las mujeres y compensar cualquier desigualdad que se produzca. Además, sostiene que el Estado debería promover un ideal igualitario de vida familiar. El Estado debería «incentivar y facilitar la compartición igualitaria entre hombres y mujeres de trabajo remunerado y no remunerado, de la labor productiva y la reproductiva» (pág. 171). El énfasis que Okin pone en una intervención estatal que asegure la igualdad de hombres y mujeres en la esfera privada y

pública sitúa su revolucionaria obra sobre filosofía política en el campo del humanismo feminista.

Martha Nussbaum, basándose en las ideas de Aristóteles, ha desarrollado el **enfoque de las capacidades** en pos de la justicia social, lo cual incluye la igualdad de oportunidades para las mujeres. El enfoque de las capacidades basa el concepto de justicia en una idea neo-aristotélica sobre la prosperidad humana, o buena vida y buena práctica. Ahora bien, la idea de prosperidad humana de Nussbaum se aleja de la senda de Aristóteles, quien enseñaba que la mejor vida que un ser humano podía llevar es una vida de actividad virtuosa (véase el capítulo 5). En contraste, Nussbaum propone una lista de diez capacidades básicas que las sociedades justas deberían proporcionarles a sus ciudadanos:

> 1. *Vida*. Poder vivir hasta el final de lo que normalmente dura una vida humana; no morir prematuramente, o antes de que uno vea su vida tan reducida que ya no merezca la pena vivirla.
>
> 2. *Salud corporal*. Poder disfrutar de una buena salud, incluyendo la salud reproductiva; estar adecuadamente alimentado; tener una vivienda adecuada.
>
> 3. *Integridad corporal*. Poder moverse libremente de un lugar a otro; estar seguro frente a una agresión violenta, incluyendo la violencia sexual y la violencia doméstica; tener posibilidad de satisfacción sexual y de elección en materia de reproducción.
>
> 4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Poder valerse de los sentidos, poder imaginar, pensar y razonar y hacerlo de un modo «auténticamente humano», un modo guiado y cultivado por una educación adecuada, incluyendo —pero en ningún caso limitándose a— la alfabetización y los conocimientos científicos y matemáticos bá-

sicos. Poder emplear la imaginación y el pensamiento en conexión con el experimentar y producir obras y acontecimientos de propia elección, ya sean religiosos, literarios, musicales o de otro tipo. Poder usar la propia mente de un modo que esté protegido por las garantías de libertad de expresión con respecto a la política y el arte, y la libertad de credo religioso. Poder tener experiencias placenteras y evitar el dolor que no reporte beneficio.

5. *Emociones*. Poder tener vínculos con cosas y personas más allá de nosotros mismos; querer a quienes nos quieren y se preocupan por nosotros, llorar su ausencia; en general, amar, apenarse, experimentar nostalgia, gratitud e ira justificada. No ver el desarrollo emocional propio arruinado por el miedo y la ansiedad (apoyar esta capacidad supone apoyar formas de asociación humana que pueden mostrar ser cruciales para su desarrollo).

6. *Razón práctica*. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar de forma crítica sobre el plan que uno tiene para su propia vida (esto implica protección de la libertad de consciencia y de culto religioso).

7. *Afiliación*.

a) Poder vivir con y hacia otros, identificar y mostrar preocupación por otros seres humanos, establecer diversos tipos de interacciones sociales; ser capaz de imaginar la situación de otro (proteger esta capacidad significa proteger instituciones que constituyen y alimentan esas formas de afiliación, y también proteger la libertad de reunión y de orientación política).

b) Que exista la base social para el auto-respeto y la no humillación; poder ser tratado como un ser digno cuyo valor es igual al de los demás. Esto implica asegurar la no discriminación por razones de raza,

sexo, orientación sexual, etnicidad, casta, religión, origen nacional.

8. *Otras especies.* Poder vivir con atención a, y en relación con, animales, plantas y el medio natural.

9. *Juego.* Poder reír, jugar, disfrutar de actividades recreativas.

10. *Control sobre el propio entorno...*

a) *...político*. Poder participar de manera efectiva en las elecciones políticas que rigen la propia vida; tener el derecho de participación política y la protección que supone la libertad de expresión y de asociación.

b) *...material*. Tener derecho a la propiedad (tanto de tierras como de bienes muebles), y tener este derecho en igualdad de condiciones que los demás; tener el derecho a buscar empleo en igualdad de condiciones que los demás; tener la libertad de que los propios bienes no sean injustificadamente registrados o decomisados. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejerciendo la razón práctica y estableciendo relaciones significativas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores (*Harvard Human Rights Journal,* 20: 22-24).

La lista de Nussbaum presenta un retrato rico y complejo de la naturaleza humana que abarca las capacidades que son distintivamente humanas. Una sociedad justa apoyará el desarrollo de esas capacidades en *todos* sus ciudadanos. Y las capacidades que apunta Nussbaum pertenecen a mujeres y hombres por igual, de modo que la lista puede leerse, entre otras cosas, como una llamada a la igualdad de género como componente necesario para la justicia social. Es importante señalar que si bien se requiere que las sociedades hagan posible el desarrollo de estas capacidades humanas fundamentales, no tienen el mandato de

imponer su activación (una sociedad justa proporcionará parques infantiles, pero no obligará a un niño que prefiera leer a jugar en ellos).

Nussbaum formó su lista de capacidades humanas de forma dialéctica, en conversación con otros filósofos, teóricos sociales y personas corrientes de los Estados Unidos y de fuera de ellos. La lista sigue estando abierta a revisión, como es propio del intercambio dialéctico. Nussbaum sostiene que el método dialéctico permite la inclusión de puntos de vista no occidentales y de las reivindicaciones de grupos excluidos. Sin embargo, su lista fue criticada por **esencialista** (por quienes niegan que exista una naturaleza humana universal), por occidental (por quienes creen que solo reconoce o favorece los valores occidentales), por contener prejuicios contra varios grupos (por ejemplo, los minusválidos que tal vez no puedan jugar y por tanto carecerían de una capacidad humana esencial), y por androcéntrica (por ejemplo, porque no reconoce suficientemente la capacidad de las mujeres para la reproducción y las necesidades específicas de su género que ello implica).

Además de estas críticas específicamente dirigidas a la teoría de Nussbaum, Louise Antony, en «Nature and Norms» (*Ethics,* 111, núm. 1 [2000]:8-36), desarrolla una crítica sistemática de la visión de la naturaleza humana desde el enfoque de las capacidades. Antony se centra en el uso que hace Nussbaum de la distinción planteada por el filósofo Bernard Williams (1929-2003) entre **explicaciones internas y externas** de la naturaleza humana, lo cual plantea la cuestión de qué *tipo* de concepto de naturaleza humana está presuponiendo Nussbaum. ¿Es nuestra noción de la naturaleza humana principalmente biológica o científica, lo que Williams y Nussbaum llaman una explicación externa, refiriéndose con ello a las características que se usan para delimitar a los miembros de la especie humana, como el ADN o una capacidad distintiva como la de hablar, razonar o

usar herramientas? Las explicaciones externas de la naturaleza humana no tienen un contenido normativo; pueden decirnos cómo son los seres humanos como especie, pero no pueden decirnos cómo deberían ser.

¿O es nuestra noción de la naturaleza humana intrínsecamente normativa, referida a características humanas que tienen una significación ética, como la racionalidad, la autonomía o el libre albedrío? Las explicaciones internas de la naturaleza humana consignan nuestra forma de entendernos a nosotros mismos y nuestros compromisos individuales y colectivos; lo que pensamos es descriptiva y normativamente constitutivo de ser humano. Nussbaum considera que su noción de la naturaleza humana es internista. Pero, de acuerdo con Antony, esto, para empezar, hace fracasar por completo el propósito de apelar a la naturaleza humana. «Lo que quiero señalar es que apelar a los propios valores de la audiencia —que es lo que hace que la explicación sea internista y no externista— obvia por completo la referencia a la naturaleza humana» (pág. 23). Cuando aclaramos el sentido de la naturaleza humana que Nussbaum usa, nos encontramos con que no puede servir como justificación externa de las aseveraciones normativas porque simplemente *es* un concepto normativo de la naturaleza humana. Y, en vez de darle un fundamento a las aseveraciones normativas, no convencerá a nadie que no lo aceptara antes. Al fin y al cabo, el desacuerdo existente sobre qué es valioso en la vida humana, tanto entre culturas como incluso dentro de una misma, no es precisamente escaso.

Parece que hemos llegado a un callejón sin salida. Parece haber una brecha insalvable entre la naturaleza humana entendida en términos biológicos como la pertenencia a la especie humana, que es una concepción ajena a las normas y los valores, y la noción normativa de la naturaleza humana (por ejemplo, como un ser racional, autónomo y con libre albedrío), que requie-

re basarse en un argumento ético y político (véase el capítulo 12 sobre las teorías darwinistas). Aunque Nussbaum es explícita respecto de que su teoría es interna y no se basa (ni necesita) un fundamento externo, la misma noción de capacidad humana parece apelar a hechos sobre la naturaleza humana más que hacer afirmaciones de carácter normativo sobre las vidas humanas. La naturaleza humana es o bien demasiado pequeña (la noción de la especie biológica) o bien demasiado grande (la noción ética) para funcionar como base de una teoría ética.

El debate toca en este punto una pregunta filosófica compleja y difícil. ¿Requiere una teoría ética el que se la fundamente? ¿O podemos trabajar a partir de la moralidad basada en el sentido común o con nuestros compromisos morales comunes? Y, si pensamos que es necesario algún tipo de fundamentación, ¿ha de ser externa, provenir de fuera del propio ámbito de la ética? Estos son asuntos importantes que aquí solo podemos tocar de refilón, ya que analizarlos nos llevaría lejos del tema del feminismo humanista.

El neohumanismo feminista y la deshumanización

Otro enfoque para formular una teoría normativa de la naturaleza humana es pensar sobre su opuesto, la **deshumanización**. ¿Qué queremos decir cuando decimos que un acto o una medida política es deshumanizadora? ¿Cómo llegamos a deshumanizar a los otros? Y, ¿proporciona esta vía de pensamiento sobre la naturaleza humana un concepto que sea útil para la teorización feminista ética y política?

Mari Mikkola cree que sí. En *The Wrong of Injustice: Dehumanization and Its Role in Feminist Philosophy,* Mikkola convierte la noción de deshumanización en la pieza central de su feminismo neohumanista. Al contrario que Nussbaum, cuya noción de

naturaleza humana se basa en nuestras visiones internas y normativas de lo que es ser humano, Mikkola emplea la noción externa y biológica de la especie humana para delimitar la población bajo consideración. ¿De dónde proviene la normatividad en el relato de Mikkola? Mikkola sugiere que nos fijemos en un caso paradigmático de deshumanización —las violaciones durante una guerra— y desarrollemos una explicación de la deshumanización considerando qué injusticia fundamental hay en el caso paradigmático. Mikkola propone una definición de deshumanización «que puede usarse como herramienta del feminismo humanista cuando se trate de discernir qué maneras de tratar a las mujeres (*qua* seres humanos) son inapropiadas y por qué» (pág. 164). Como feminista humanista que es, Mikkola se centra en el tratamiento injusto hacia las mujeres *qua* seres humanos, lo que quiere decir que su definición sirve tanto para hombres como para mujeres. Es más, servirá para miembros de la especie humana de cualquier género (hombres, mujeres o de género no binario). De sus reflexiones sobre lo injusto de la violación en tiempos de guerra, Mikkola extrae la siguiente definición de deshumanización: «Deshumanización: un acto o tratamiento es deshumanizador si y solo si supone un retroceso indefendible para algunos de nuestros intereses humanos legítimos, constituyendo este retroceso una injuria moral» (pág. 229). Mikkola emplea la noción de deshumanización para explicar qué es lo que hay de malo en las formas «nucleares» de injusticia: discriminación, dominación y opresión. Estas formas de injusticia social se solapan claramente con varios temas de interés para el feminismo, tanto en la esfera privada como en la pública. Por ejemplo, consideremos una sociedad en la que las mujeres están discriminadas y no tienen garantizado el acceso a la educación. La exclusión de las mujeres es indefendible porque carece de fundamento racional, y es un revés para sus intereses legítimos. Además, esta discriminación educativa consti-

tuye una injuria moral (y no meramente pragmática), lo que significa una quiebra del respeto por el valor inherente de esos individuos.

Según Mikkola, la noción externa y biológica de la especie humana delimita la frontera que separa a quienes caen bajo la definición de deshumanización y a quienes no; determina *de quién* son los intereses que resultan relevantes a la hora de valorar casos de deshumanización. Recordemos que, de acuerdo con la distinción externo/interno, la noción biológica de especie humana no incluye ningún contenido normativo ni ético. Sin embargo, Mikkola cree que la biología *puede* decirnos más sobre nosotros mismos que simplemente quiénes forman parte de la especie humana. «El externalismo es la base para pensar sobre los intereses humanos legítimos que los actos deshumanizadores frustran» (pág. 164). Ahora bien, las expresiones «intereses humanos legítimos» y «actos deshumanizadores» aportan un considerable contenido normativo a lo que se suponía que era una descripción «con poco cuerpo» o no normativa. Así que, sean los que sean sus otros rasgos atractivos, el feminismo neohumanista de Mikkola corre el riesgo de desdibujar la dicotomía entre descripciones externas e internas de la naturaleza humana.

El feminismo humanista responde a las demandas feministas de igualdad y justicia entendiéndolas como demandas humanas. Okin trabaja dentro del marco de una teoría de la justicia como equidad para defender su expansión desde la esfera pública al ámbito privado de la familia. Nussbaum desarrolla una completa visión positiva de la naturaleza humana entendida como un lote de diez capacidades que caracterizan la vida humana y hacen que merezca la pena vivirla. Y, finalmente, Mikkola trabaja en la dirección opuesta al analizar la noción de deshumanización para llegar a una definición del trato inhumano, que es el trato que no respeta los intereses humanos le-

gítimos del individuo y su valor inherente. En estas categorías, la noción de naturaleza humana, o humanidad, desempeña un papel central y regulador.

Perspectivas críticas sobre el feminismo humanista

El feminismo humanista sigue siendo una teoría controvertida. En *Justice and the Politics of Difference,* Iris Marion Young critica el feminismo humanista desde la perspectiva del feminismo de la diferencia. Las concepciones tradicionales de la naturaleza humana, de acuerdo con Young, reflejan los valores de un grupo privilegiado desde un punto de vista político y económico, para más señas el de los hombres blancos de clase alta, y de este modo equiparan a las mujeres (y a otros grupos oprimidos) con ellos. Por ejemplo, la propiedad de ser autónomo entendida como algo distintivo de la naturaleza humana celebra la experiencia habitual de muchos hombres e ignora sus diferencias con las mujeres, que a menudo están profundamente inmersas en relaciones que implican cuidar a otros. Usar el estándar «masculino» como base para la reflexión y evaluación éticas como si fuera universal es una forma de imperialismo cultural. Asimismo, al definir la naturaleza humana mediante propiedades como la autonomía o la racionalidad, los filósofos humanistas no pueden percibir en su totalidad la diversidad de los seres humanos. Después de todo, hay personas con minusvalías físicas o psíquicas, y todos nosotros dependemos del cuidado de los otros en algunas fases de nuestra vida, especialmente en la infancia y la vejez. De este modo, además de la preocupación sobre la marca de género de la propiedad, podríamos preguntarnos qué pasa con los seres humanos (de cualquier género) que no son autónomos sino dependientes, que son incapaces de razonar o que carecen de una o más capacidades perceptivas. ¿Son estos individuos plenamente huma-

nos, o son casos inferiores de naturaleza humana? ¿Puede el feminismo humanista dar cabida al amplio rango de diferencias que hay entre los seres humanos?

Una crítica más sistemática que se ha hecho al feminismo humanista se centra en la distinción entre descripciones internas y externas de la naturaleza humana que presuponen Nussbaum y Mikkola. Recordemos que esta distinción lleva a un callejón sin salida porque la explicación externa de la naturaleza humana, es decir, el concepto de especie biológica, no proporciona ningún contenido normativo o punto de apoyo para las prescripciones normativas. Pero la noción interna de la naturaleza humana simplemente refleja nuestros valores comunes o individuales, lo que valoramos en el hecho de ser humanos. Si estos valores varían entre personas o culturas, entonces apelar a nociones internas de la naturaleza humana no servirá para nada. Además, hacer que el feminismo humanista descanse sobre la distinción entre la perspectiva externa e interna de la naturaleza humana cercena la unidad de lo que es ser humano y nos deja con dos naturalezas humanas y sin manera clara para unirlas.

Sin embargo, hay otra visión de la naturaleza humana que evita el problema rechazando los términos de la distinción. Tomando prestada otra idea de Aristóteles, podría ser provechoso reconocer que hay una continuidad entre la normatividad biológica y la normatividad característica del mundo social. Si lo que está sobre el tapete es una distinción y una continuidad entre dos tipos de normatividad, entonces no estamos ante una gran brecha entre la concepción biológica de la naturaleza humana y una concepción meramente ética ni tampoco intentando soldar la diferencia que hay entre las dos. En lugar de esto, hay un *continuum* de normatividad que va desde el mundo biológico de órganos y organismos hasta el mundo social y los roles y agentes sociales. Dado que, como nos dice Aristóteles, so-

mos en esencia animales políticos, esto es, somos animales que conviven en sociedad, las teóricas feministas necesitan en último término centrarse en la normatividad social y en las maneras en las que esta red de reglas y costumbres deja en desventaja a las mujeres y promociona la desigualdad entre estas y los hombres.

Dejemos claros los términos de esta propuesta. ¿Qué es la normatividad biológica? Pensemos en el corazón humano. Cumple una determinada función (bombear sangre) en el cuerpo humano, y esa función proporciona un tipo de normatividad en tanto que especifica lo que el corazón *debería* hacer. Los órganos tienen una función dentro de los cuerpos u organismos, y los organismos funcionan para mantenerse a sí mismos y para reproducirse. La normatividad biológica se basa en la especie; es en tanto que miembros de la especie humana como se determinan nuestras funciones biológicas. Este tipo de normatividad funcional impregna el mundo biológico a nivel de órganos y organismos.

La normatividad social atañe a las normas y reglas (tácitas y explícitas) que rigen nuestra vida social. Los términos «norma» y «normativo» son muy amplios e incluyen todo lo que va desde lo que Dios nos ha ordenado hacer hasta qué tenedor hemos de usar para comer el pescado en la cena o cómo debemos sentarnos. Aunque puede pensarse que las normas sociales son reglas, y en algunos casos lo son, muchas normas son maneras tácitas de hacer cosas que son costumbre. Podemos actuar conforme a una norma sin ser conscientes de que lo hacemos. Además, las normas se establecen y se imponen socialmente. Por ello, no es solo la pertenencia a una especie lo que las establece, y pueden variar mucho en diferentes culturas y periodos históricos. Sin embargo, lo que una norma exige y determinar si un individuo la ha cumplido no son cuestiones subjetivas; no es el agente social individual quien decide.

Consideremos un ejemplo. La reproducción humana puede considerarse al menos desde dos perspectivas. Como función biológica, tiene un componente normativo. Nuestros órganos y partes pueden funcionar como deben o pueden no hacerlo; pueden cumplir su cometido o pueden fallar. El número de espermatozoides en el esperma de un hombre puede ser adecuado para satisfacer su función reproductiva o puede ser demasiado bajo. Ahora bien, en la medida en la que es una función mediada por la sociedad, la reproducción humana posee una segunda y espesa capa de normatividad —normatividad social, que se especifica en las normas y expectativas de una cultura—. Las normas sociales varían de una cultura a otra y también históricamente. El reconocimiento social de los demás en la comunidad es un ingrediente intrínseco en la normatividad social (pero no en la normatividad biológica) debido al papel que desempeña el reconocimiento social a la hora de determinar lo que un individuo debería hacer y si un individuo ha hecho o no lo que debía. ¿Debería una madre dar a luz por cesárea? ¿Debería amamantar a sus hijos? ¿Debería un hombre participar en la labor de cuidar a los niños? Las respuestas a estas preguntas dependen de cada cultura y cada época. En los años 50 y en la clase media americana, la respuesta a la pregunta del amamantamiento era no. Hoy es la contraria.

En vez de dividir la naturaleza humana en dos mitades irreconciliables, la biológica y la normativa, un neoaristotélico entiende que la naturaleza humana es una unidad que comprende esas dos mitades; somos seres sociales por naturaleza. La perspectiva neoaristotélica nos permite entender la acción humana como algo siempre engarzado en una red de relaciones sociales y normatividad social, y de este modo se adapta a la idea feminista de que los humanos somos seres interdependientes y no los individuos autónomos que algunas versiones del humanismo, incluyendo algunos feminismos humanistas,

presuponen. Si bien la normatividad posee una continuidad que va desde el nivel biológico y funcional hasta el mundo social con sus complejas normas, existe un número indefinido de mundos sociales posibles, incluyendo algunos en los que las mujeres son iguales a los hombres y han dejado de estar bajo el yugo de relaciones sociales opresivas.

Ideas finales sobre la naturaleza humana y la teoría feminista

Como hemos visto, algunas de las teorías y argumentos feministas más poderosos, provenientes tanto de la historia de la filosofía como del pensamiento contemporáneo, adoptan la forma de un humanismo que se basa en el concepto de naturaleza humana. En resumidas cuentas, las humanistas de orientación feminista sostienen que lo que es incorrecto en la desigualdad entre mujeres y hombres (o en la opresión de las mujeres a manos de los hombres) es precisamente lo que es incorrecto siempre que un ser humano recibe un trato injusto, opresivo o deshumanizador. El feminismo humanista tiene un alcance universal en la medida en la que apela a nuestra humanidad común para apostar por la igualdad entre sexos o para explicar por qué el sexismo es malo. Hemos atendido también a varias críticas al feminismo humanista a lo largo del capítulo, e invitamos al lector a que calibre los puntos fuertes y las flaquezas que presenta esta corriente para luego valorarla como respuesta a la desigualdad sexual y a la opresión de las mujeres.

Lecturas adicionales

Para un análisis de obras feministas en la historia de la filosofía, véase *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* entrada

«Feminist History of Philosophy», http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/feminism-femhist/.

Dos sugerencias para quienes quieran saber más sobre la historia del feminismo y la amplia gama de perspectivas teóricas que pueden agruparse bajo el paraguas de la teoría feminista son:

1) Margaret Walters, *Feminism: A Very Short Introduction* (Oxford, Oxford University Press, 2006) es una útil introducción histórica al feminismo como movimiento político en el ámbito inglés, si bien también se considera la historia global del feminismo.

2) Para una buena introducción a la filosofía feminista que subraya la multiplicidad de perspectivas teóricas existentes, recomendamos *Theorizing Feminisms,* ed. Elizabeth Hackett y Sally Haslanger (Oxford, Oxford Univeristy Press, 2005). Esta obra contiene varios artículos sobre el feminismo humanista. Recomendamos particularmente el de Iris M. Young, «Humanism, Gynocentrism, and Feminist Politics», que articula importantes críticas a las feministas humanistas (incluyendo a Beauvoir) desde la perspectiva de la diferencia.

Para más información sobre la crítica al feminismo humanista por no incluir a las mujeres negras y para una detallada exposición de la noción de interseccionalidad, véase «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», de Kimberlé Crenshaw, University of Chicago Legal Forum 140 (1989), 139-167.

En *Justice, Gender and the Family* (Nueva York, Basic Books, 1989), Susan Moller Okin defiende la idea de que es necesario expandir la esfera de la justicia hasta la familia y las relaciones familiares. Okin apoya una noción igualitaria de la familia.

Martha Nussbaum es una prolífica escritora que tiene en su haber muchos artículos relevantes sobre el tema de este capítulo. He aquí algunas pocas sugerencias de lectura: «Human Nature and the Foundations of Ethics», en *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams,* ed. J. E. J. Altham y Ross Harrison (Cambridge University Press, 1995); este artículo analiza la distinción de Williams entre nociones externas e internas de la naturaleza humana y la respuesta de Nussbaum a ella. Puede hallarse más información sobre el enfoque de las capacidades de la naturaleza humana y su relación con la justicia social y el feminismo en «Capabilities and Social Justice», *International Studies Review,* 4, núm. 2 (2002), 123-135. «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», *Political Theory,* 20 (1992), 202-246 contiene la respuesta de Nussbaum a las críticas de que el enfoque de las capacidades es esencialista, occidental, prejuicioso respecto de diversos grupos y androcéntrico. Finalmente, Nussbaum critica la idea de la «diferencia» en la naturaleza humana de Rousseau en «Human Capabilities, Female Human Beings» en *Women, Culture and Development,* ed. Martha C. Nussbaum y Jonathan Glover (Oxford, Clarendon, 1995, 64-104).

Las críticas de Louise Antony a Nussbaum se hallan en «Nature and Norms», *Ethics,* 111, núm. 1 (2000), 8-36.

Mari Mikkola presenta su teoría del feminismo neohumanista en *The Wrong of Injustice: Dehumanization and its Role in Feminist Theory* (Nueva York, Oxford University Press, 2016). El capítulo 6.2 contiene una respuesta a las críticas de las feministas de la diferencia como Iris Marion Young.

Para saber más sobre la noción de «deshumanización», véase David Livingstone Smith, *Less tan Human: Why We Demean, Enslave and Exterminate Others* (Nueva York, St. Martin's Press, 2011).

Justice and the Politics of Difference (Princeton University Press, 1990), de Iris Marion Young es una buena fuente para saber más sobre la conexión entre el feminismo de la diferencia y la interseccionalidad a la hora de reflexionar sobre la justicia.

En el capítulo 2 de *The Metaphysics of Gender,* de Charlotte Witt (Nueva York, Oxford University Press, 2011) hay una discusión de la normatividad social y de su papel central para entender las vidas marcadas por el género que vivimos.

Un buen punto de partida para empezar a pensar sobre el feminismo, incluyendo el feminismo humanista, fuera del contexto occidental es *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism,* de Uma Narayan (Nueva York y Londres, Routledge, 1997).

Palabras clave

constructivismo social, deshumanización, enfoque de las capacidades, esencialismo, explicaciones internas y externas, feminismo de la diferencia, feminismo humanista, interseccionalidad.

Preguntas para el debate

1. Las feministas de orientación humanista sostienen que los hombres y las mujeres son iguales en todos (o en la mayoría) de los aspectos importantes y que, por lo tanto, deberían recibir un trato igual y tener igualdad de oportunidades. Las feministas de la diferencia señalan que el rol social de las mujeres como cuidadoras y madres les confiere una orientación ética diferente (y según algunas superior) basada en la conexión y el cuidado, y no en la autonomía y el individualismo. ¿Crees que una

de estas dos orientaciones feministas de la ética es correcta? ¿Es posible combinar ideas de una y otra?

2. Martha Nussbaum propone una lista de diez capacidades específicas que, juntas, dan lugar a que la vida humana sea buena. ¿Se olvida de algo? ¿Podría una vida humana buena carecer de alguna de esas capacidades? ¿Cuál es la mayor crítica que puede hacérsele a esta teoría y cuál es su mayor punto fuerte?

3. ¿Encaja bien la idea de deshumanización con los tipos de trato desigual y opresivo hacia las mujeres que el feminismo señala? ¿Es la desigualdad salarial deshumanizadora? ¿Es deshumanizador realizar labores domésticas no remuneradas? ¿Son el acoso sexual o la violación deshumanizadores?

4. ¿Qué puede decirnos nuestra biología sobre cómo deberíamos vivir?

Glosario

absurdo: para Sartre, las acciones, proyectos o modos de vida humanos son «absurdos» en el sentido de que no hay ningún fundamento objetivo racional o propósito para ellos, solo el que la persona elija.

adaptación: un rasgo de un organismo es una adaptación si está presente ahora porque ha ayudado a la supervivencia y reproducción de los antepasados del organismo en su ambiente y en el pasado.

adaptativo: un rasgo de un organismo es adaptativo si ayuda a la supervivencia y a la reproducción en el ambiente presente.

ágape (en el Nuevo Testamento): amor divino (o inspirado por la divinidad).

Ahamkara (en el hinduismo): «ego», el (falso) yo autónomo.

alienación (en Hegel y Marx): estar separado de los semejantes de uno, del trabajo, de uno mismo, de cómo uno podría o debería ser.

alma (en Platón y Descartes): sustancia imperceptible e inmaterial que pervive en el tiempo siendo depositaria de la identidad personal, de modo que una persona pueda seguir existiendo tras la muerte; (en Aristóteles): principio de la vida de cualquier ser vivo (planta, animal o humano).

anatma (en el budismo): «no yo», el reconocimiento de que no hay un yo autónomo permanente.

angustia (en Sartre): la consciencia plena de la propia libertad, de que no hay nada que determine que uno haya de elegir o actuar de un determinado modo.

Anitya (en el budismo): «impermanencia», la comprensión de que todo está sujeto a cambio.

apariencias (en Kant): el modo en el que las cosas se nos muestran en la percepción (y en la introspección).

apetito (en Platón): la parte del alma que tiene deseos.

a posteriori: que se puede saber apelando únicamente a la experiencia.

a priori: que se puede saber sin apelar a la experiencia.

aptitud (en biología): la adaptación global de un organismo para sobrevivir y reproducirse en su entorno; de ahí la expresión «la supervivencia del más apto» en la selección natural.

argumento físico-teológico: para Kant, esta forma de argumento a favor de la existencia de Dios apela a la premisa de que parece haber un diseño (no humano) del mundo; se le llama con más frecuencia «argumento del diseño».

asociación libre (en Freud): método terapéutico que incentiva al paciente a decir lo que se le pase por la cabeza, por inconexo, absurdo o vergonzoso que sea, especialmente en relación con los sueños.

atmán (en el hinduismo): el yo auténtico que no difiere de la realidad unificada del *brahmán*.

auténtico (en Heidegger y Sartre): una acción, proyecto o modo de vida que se elige con consciencia plena de la propia libertad.

behaviorismo: el programa de psicología científica que pretendía describir y explicar el comportamiento humano y animal sin apelar a entidades mentales.

beneficio (en el confucianismo): la búsqueda de ganancias egoístas, lo opuesto a la rectitud moral.

brahmán (en el hinduismo): la realidad última unificada.

Buda: «el que ha despertado», la figura paradigmática de las tradiciones budistas, dado que descubrió el camino espi-

ritual hacia la libertad y estableció un modelo ideal para la vida.

burgués: el que pertenece a las clases medias en la sociedad industrializada, que tiene algún tipo de capacidad especializada y quien posee alguna propiedad no equivalente a capital.

caballero (*junzi):* persona moralmente ejemplar, el ideal confuciano de perfección humana.

camino (*Dao* en el confucianismo): el camino de la conducta correcta que el cielo dispone.

Camino Óctuple (en el budismo): el «Camino Intermedio» entre la búsqueda ordinaria de placer y el ascetismo extremo, articulado en forma de las ocho prácticas que conducen al nirvana.

capital: riqueza privada acumulada que puede usarse para nuevas inversiones, producción y generar beneficios.

capitalismo: sistema económico en el que la inversión de capital de propiedad privada es la forma dominante de producción.

carácter inteligible (en Kant): nuestras creencias, deseos y sentimientos que conforman las razones de nuestras acciones.

carne (en el Nuevo Testamento): nuestra naturaleza terrenal, no espiritual, irredenta.

clásicos (en el confucianismo): una colección de seis textos antiguos que comentan el camino de los sabios.

coeficiente intelectual: la supuesta pero muy cuestionada medida numérica de la inteligencia global.

compatibilismo: la teoría según la cual el libre albedrío es compatible con el determinismo, ya que la libre elección o actuación pueden entenderse como causadas por las creencias y deseos pertinentes de la propia persona.

complejo de Edipo (en Freud): teoría según la cual los niños sienten en una determinada fase deseo sexual por su madre y rivalidad para con su padre.

comunismo: sistema económico en el que todos los medios mayores de producción económica son de propiedad común (social o estatal).

constructivismo social: en lo tocante al género, el constructivismo social es la idea de que el género es una categoría social, y no biológica; en general, el constructivismo social respecto de una categoría X es la idea de que X es una categoría que se define socialmente, y no una categoría natural.

contenido latente (en Freud): la verdad inconsciente tras una idea consciente, especialmente un sueño.

contenido manifiesto (en Freud): la descripción consciente o el significado de una ideal, especialmente de los sueños.

Corán: literalmente, «algo que se recita»; de acuerdo con la tradición islámica, el conjunto de declamaciones proféticas transmitidas al profeta Mahoma mediante el ángel Gabriel durante un periodo de unos cuarenta años.

cosas en sí mismas: el modo en que son realmente las cosas, independientemente de la percepción y el pensamiento humanos.

cosmológico: que tiene que ver con el mundo como un todo; para Kant, el argumento cosmológico de la existencia de Dios tiene simplemente como premisa que el mundo existe.

crítica (en Kant): la aplicación sistemática de la razón filosófica a cualquier área de investigación para elucidar sus principios fundamentales y su estatus epistemológico.

cuatro causas (en Aristóteles): la explicación material, formal, eficiente y «final» (esto es, dotada de propósito) de

cualquier cosa.

Cuatro Nobles Verdades: el núcleo de las enseñanzas budistas que proporciona un diagnóstico de la condición humana, identifica su causa, expresa la meta de la libertad y dispone un camino para lograr esta meta.

culturas: término inevitablemente vago que se usa para distinguir los patrones de vida en diferentes sociedades o diferentes periodos; se aplica de forma más clara en antropología a las sociedades monolíticas con poca diferenciación interna, poco cambio a lo largo del tiempo y poca o ninguna interacción con otras.

darwinismo social: la idea de que la teoría de la selección natural puede y debería aplicarse en los programas políticos y sociales.

deísmo: la idea de que Dios creó el mundo pero no interviene en él desde entonces.

deontología: la idea de que el deber es el concepto más importante en filosofía moral.

deshumanización: tratar a otro ser humano como un objeto, como no plenamente humano (como un animal), o sin respetar su valor moral.

destino (en el confucianismo): un aspecto del designio del cielo que determina el lugar que uno ocupa en la vida.

determinismo: la teoría según la cual todo acontecimiento que sucede tiene una causa y requiere un estado de cosas precedente.

dharma: enseñanzas budistas, realidad última para algunos budistas mahayana.

dualismo: la teoría según la cual las personas están hechas de cuerpo y mente (o alma), entendiendo el alma como algo inmaterial (una sustancia) que puede separarse del cuerpo en la muerte.

dualismo de propiedades: la teoría según la cual las personas son sujetos individuales, que no están compuestos de dos tipos distintos de propiedades: físicas y mentales.

dukkha (en el budismo): la condición humana de «insatisfacción», uno de los rasgos de la existencia humana y la primera de las Cuatro Nobles Verdades.

ego o **yo** (en Freud): la mente consciente, el nivel de funcionamiento mental que incluye las creencias, deseos y emociones conscientes y que toma decisiones.

ello (en Freud): la parte de la mente que es totalmente inconsciente y que contiene los impulsos instintivos y el material reprimido.

emergente: una propiedad de un todo que no puede deducirse de las propiedades de sus partes.

empirismo: la idea de que todo nuestro conocimiento (excepto las verdades analíticas) tiene que derivarse de la experiencia perceptiva.

encarnación: el dogma teológico según el cual Jesús tiene una naturaleza tanto humana como divina, el Verbo eterno de Dios hecho carne.

enfoque de las capacidades: la identificación de un conjunto de capacidades básicas que tenemos como seres humanos y que por tanto sirve para medir la justicia de una sociedad en términos de lo satisfactoriamente que da apoyo a esas capacidades humanas básicas como, por ejemplo, la vida, la salud e integridad corporal, las emociones y el razonamiento práctico.

en-sí-para-sí (en Sartre): el ideal imposible de ser como Dios se supone que es, esto es, consciente y racional pero no atado a la necesidad de elegir.

entendimiento (*Verstand* en Kant): nuestra facultad para emplear conceptos y hacer juicios.

epicureísmo: la idea (atribuida a Epicuro, filósofo de la antigua Grecia) de que el bien superior en la vida es la felicidad y que la virtud es un medio para la felicidad.

epifenomenalismo: la teoría según la cual los acontecimientos mentales tienen como causa acontecimientos cerebrales pero no causan nada material.

epistemología: la teoría del conocimiento, una sistematización de qué tipo de cosas podemos saber y cómo podemos saberlas.

escatología: que tiene que ver con el fin del mundo y con el último juicio de Dios.

esencialismo: en el contexto del feminismo humanista, el esencialismo alude a la idea de que hay una propiedad o propiedades que son comunes a todos los seres humanos (por ejemplo, la autonomía o la racionalidad).

espíritu (en Platón): parte del alma que siente emociones; (en el Nuevo Testamento): nuestra naturaleza espiritual redimida; (*Geist* en Hegel): el principio espiritual o mental que hay detrás de toda la historia de la humanidad, realizado gradualmente a través de sucesivas fases de progreso histórico.

espíritu de seriedad (en Sartre): la «mala fe» de suponer que los valores que uno abraza y los proyectos en los que uno se involucra vienen dados por la sociedad o situación social de uno como valores objetivos, y no por las elecciones que cada cual hace.

estoicismo: la idea (derivada de los antiguos filósofos estoicos) de que el bien superior en la vida es ser virtuoso, y no ser feliz.

estudio: en el confucianismo, el estudio de los clásicos.

etología: el estudio del comportamiento animal en estado salvaje, con especial interés en los patrones de comportamiento innatos.

eugenesia: programa para mejorar la dotación genética de una sociedad mediante la reproducción selectiva de los individuos considerados «mejores» (eugenesia positiva) o desincentivando o impidiendo la reproducción de los individuos considerados «inferiores» (eugenesia negativa).

excelencia (*areté* en Aristóteles): cualquier cosa que haga que algo de cualquier tipo sea un buen ejemplo de la clase a la que pertenece.

existencialismo: la corriente filosófica que pone el énfasis en los individuos humanos, el sentido de sus vidas y su libertad para elegir.

expiación: reconciliación entre personas o entre Dios y la humanidad, normalmente alcanzada mediante algún tipo de reparación o sacrificio.

facticidad (en Sartre): conjunto de hechos sobre una persona y su situación social que limitan la expresión de su libertad.

falacia naturalista: confusión entre las afirmaciones empíricas y los juicios de valor.

falsabilidad: una proposición o teoría falsable está abierta a que se la ponga a prueba mediante la investigación de los hechos relevantes que tienen que ver con la percepción y podría por tanto ser refutada; la falsabilidad se reconoce generalmente como una condición necesaria para que una teoría sea científica.

Fe: creencia o confianza que va más allá de la argumentación racional o de la evidencia.

felicidad (*eudaimonía* en Aristóteles): el propósito último de la vida humana al que todos aspiramos.

feminismo de la diferencia: las feministas de la diferencia subrayan el contraste entre la experiencia vivida y la vida ética de las mujeres y hombres, y rechazan la idea de que haya una única naturaleza humana y que esto sea una

base adecuada para la ética. A veces sugieren que las relaciones en las que nos preocupamos por los otros deberían ser el núcleo ético de nuestras vidas, y no la acción autónoma.

feminismo humanista: las feministas humanistas creen en el esencialismo y mantienen que hay una propiedad o propiedades moralmente significativas comunes a todos los seres humanos; así, debido a su naturaleza humana común, hombres y mujeres deberían ser tratados de forma semejante y tener igualdad de oportunidades.

fiqh: la jurisprudencia que produjeron los juristas musulmanes mediante la aplicación de la *sharia* a situaciones de la vida real.

fitra: La «naturaleza interior» del ser humano que inclina el corazón hacia Dios.

formas (en Platón): las realidades últimas y eternas que existen más allá del mundo perceptible, de las cosas materiales cambiantes, y que proporcionan los patrones para la verdad, la bondad y la belleza.

gen dominante: cuando dos tipos de genes (uno dominante G, y uno recesivo g) se combinan, hay cuatro resultados posibles: GG, Gg, gG y gg; solo en el caso de gg se expresará el gen recesivo g en el organismo resultante.

genes: en un primer momento definidos como los factores teóricamente distintivos e indivisibles que son responsables de legar ciertos rasgos de una generación a otra; más tarde identificados bioquímicamente como «palabras» en un «alfabeto» de cuatro letras que son las bases de las moléculas de ADN.

gen recesivo: cuando dos tipos de genes (uno dominante G y uno recesivo g) se combinan, hay cuatro combinaciones posibles: GG, Gg, gG y gg; solo en el caso de gg se expresará el gen recesivo en el organismo resultante.

gracia (en teología): lo que Dios nos da libremente, lo merezcamos o no.

guardianes (en Platón): la clase gobernante educada filosóficamente en la república ideal.

hadith: un amplio conjunto de tradiciones orales que pretenden preservar la memoria de las cosas que el profeta Mahoma, sus esposas, sus compañeros y otros profetas (como Jesús) dijeron o hicieron.

herencia de características adquiridas: la hipótesis de que los rasgos que un animal individual ha adquirido durante su vida pueden legarse a su descendencia, no enseñándoselos sino mediante la herencia (esto es, en los genes).

hermenéutica: interpretación de los significados de un texto o de lo dicho o hecho por una persona.

idealismo trascendental: la idea de Kant según la cual no podemos conocer las cosas como son en sí mismas.

ideología: las creencias y valores mediante los que una sociedad o comunidad vive o afirma vivir.

ilustración: movimiento intelectual europeo (y norteamericano) del siglo XVIII que propuso aplicar la razón a toda cuestión, especialmente a los asuntos humanos.

imperativo categórico (en Kant): un principio moral que requiere la realización (u omisión) de una determinada acción, con independencia de los deseos o preferencias que uno tenga.

imperativo hipotético (en Kant): un motivo racional para llevar a cabo una acción porque parece adecuada para satisfacer los propios deseos o preferencias.

inconsciente (en Freud): el nivel de la mente que contiene todos aquellos impulsos, emociones, recuerdos e ideas que no pueden, salvo en circunstancias especiales, hacerse conscientes para el individuo.

instinto de muerte (en Freud): el supuesto impulso que está detrás de la agresión, la guerra y la autodestrucción.

instintos: las disposiciones o impulsos biológicos innatos que mueven a un humano o a otro animal hacia ciertas formas características de comportamiento.

intencionalidad: el rasgo fundamental de los estados mentales humanos, que Brentano identificó y que Husserl elaboró, de ser sobre algo, esto es, de estar dirigidos hacia algún objeto o estado de cosas.

interseccionalidad: la idea que desarrollaron las feministas negras de que las teorías y políticas feministas deberían reconocer que nuestras identidades sociales consisten en la intersección de múltiples identidades, género, raza, clase social, etc.

intuición (*Anschauung* en Kant): percepción primaria mediante los órganos sensitivos (sentido externo), pero que también incluye la percatación introspectiva de los estados mentales propios (sentido interno).

jiva (en el hinduismo): el «alma individual» que es a la vez continua con el *brahmán* y diferenciada de él.

juicio de valor: afirmación o juicio sobre cómo deberían ser (o cómo no deberían ser) las cosas, y no una aseveración factual sobre cómo son de hecho.

justicia (*dikaiosune* en Platón): el funcionamiento conjunto, armonioso e ideal de las tres partes del alma y de las tres clases de la sociedad.

justificación (en teología): ser aceptable o correcto a los ojos de Dios.

karma: acción volitiva condicionada.

khalifa: el papel único que Dios le asignó a la humanidad en la creación (a saber, ser el representante de Dios en la tierra).

leyes de la naturaleza: verdades completamente generales sobre cómo funciona el universo, sin excepciones (a menos que se trate, controvertidamente, de milagros).

ley del cielo (*t'ien ming* en Confucio): un mandato moral del cielo que todo el mundo ha de seguir; se considera que el cielo es el autor de la virtud.

líbido (en Freud): la energía del impulso o instinto sexual.

mala fe (en Sartre): el rechazo a reconocer, incluso ante uno mismo, la verdadera naturaleza de los sentimientos e intenciones que uno alberga, o de las elecciones que uno hace.

materialismo: la idea de que no existe una mente o alma incorpórea y no física y que todos nuestros estados mentales se encarnan en nuestro cerebro y sistema nervioso.

máxima (en Kant): un principio general (bueno, malo o indiferente) que es la razón de alguien para una determinada acción.

maya (en el hinduismo): el poder mediante el cual lo indiferenciado pasa a ser diferenciado; puede traducirse como «ilusión» o como «fuerza creativa» dependiendo del contexto filosófico.

mecanismo de defensa (en Freud): un proceso mental inconsciente mediante el cual las ideas y realidades desagradables se esconden de la mente consciente.

memes: supuestas unidades de mentalidad o cultura cuya existencia se conjetura para explicar los cambios culturales por analogía con los genes.

metafísica: una afirmación o teoría metafísica propone algo muy general y fundamental sobre la naturaleza de todo lo que existe, yendo más allá de la evidencia científica.

misticismo: percatación personal directa de Dios.

módulos mentales: subsistemas de la mente que se dirigen a tareas específicas (como el reconocimiento visual de las caras humanas individuales); a menudo se entienden como adaptaciones (esto es, productos de la evolución).

moksha (en el hinduismo): libertad o liberación de la existencia condicionada.

mutaciones: cambios en los genes, a menudo entendidas como «aleatorias» en el sentido de que no tienen causas biológicas (por ejemplo, la radiación), si bien pueden tener efectos biológicos.

nada (o **no ser**) (en Sartre): un hecho o estado de cosas que consiste en la ausencia de algo y que se expresa en una proposición negativa verdadera.

naturalismo: la idea de que todas las preguntas, o al menos las preguntas factuales, pueden responderse mediante los métodos de la ciencia.

nirvana (en el budismo): liberación de la existencia condicionada insatisfactoria.

niyah: en el pensamiento ético y legal del islam, *niyah* («intención») es un factor significativo para determinar la calidad moral o legal de las acciones de un individuo.

nominalismo: la idea de que cuando se aplica un término general a muchas cosas distintas, lo único que tienen en común son algunas semejanzas aproximadas.

ontológico: que tiene que ver con la existencia; para Kant, el argumento ontológico de la existencia de Dios parte del propio concepto de Dios.

origen dependiente (en el budismo): la enseñanza de que todo depende de otra cosa, dado que no hay un núcleo autónomo en nada, todo está interrelacionado.

pacto: un acuerdo cuasi legal entre un conquistador poderoso y un Estado súbdito o entre Dios y su pueblo elegido.

panteísmo: la idea de que Dios puede identificarse con el conjunto del universo.

pecado: hacer el mal y ser malo a los ojos de Dios.

perdón: dejar de estar molesto por algo malo y reconciliarse.

persona: ser con un cierto grado de racionalidad, libre albedrío y responsabilidad moral.

perversión: la desviación de un instinto, habitualmente el sexual, hacia un objeto diferente de su objeto biológico estándar.

piedad filial: respeto por los ancianos.

plasma germinal: las partes de un sistema reproductivo de un organismo que transportan información a su descendencia.

posmodernismo: idea según la cual ninguna tradición cultural o ideología puede tener mayor justificación racional que otra y que no hay verdades generales sobre la naturaleza humana.

preconsciente: estado mental o idea que puede fácilmente volverse consciente cuando sea pertinente.

pre-reflexivo (en Sartre): el tipo común de consciencia en el que uno no piensa explícitamente en lo que está haciendo y en por qué lo hace, si bien uno puede decirlo si se lo preguntan.

proletariado: la clase trabajadora en la sociedad industrializada que tiene que subsistir vendiendo su trabajo.

proposición analítica: una proposición que es necesariamente verdadera debido a las leyes de la lógica y al significado de sus términos.

proposición empírica: una proposición que puede saberse o justificarse mediante la investigación de los hechos relevantes o mediante la percepción que nos permiten los sentidos humanos, de forma directa o indirecta.

proposición sintética: cualquier proposición que no sea analítica.

proyecto original (en Sartre): el supuesto proyecto o propósito fundamental y único que se haya detrás de toda la vida de alguien, al menos durante un periodo de tiempo.

psicoanálisis (teoría): la teoría según la cual muchos estados mentales (llamados «mentales» por su influencia sobre los sentimientos y el comportamiento) son inconscientes; esto es, que no pueden hacerse conscientes, a menos que se den ciertas condiciones especiales.

psicoanálisis (terapia): método para tratar los problemas neuróticos interpretando cuáles son los estados mentales inconscientes que los están causando y ofreciendo estas interpretaciones al paciente para que pueda percatarse de ellas y adquirir algún control consciente.

psicoanálisis existencial (en Sartre): método de interpretar el significado de las acciones, proyectos y modo de vida de una persona en términos de sus creencias y valores fundamentales.

racionalismo: la idea de que podemos tener algún conocimiento sustancial (no analítico) del mundo, un conocimiento no empírico *(a posteriori),* sino derivado únicamente de la razón.

razones (en Platón): la parte del alma que discierne las formas de la verdad y la bondad; (en Aristóteles y Kant): nuestra facultad para juzgar la verdad de proposiciones y la sabiduría y la ética de las acciones; *(Vernunft,* un sentido más especializado en Kant): nuestra facultad de sistematizar nuestro conocimiento en la ciencia y, de forma más general, llevar a cabo cualquier tipo de análisis racional.

razones internas y externas: las razones internas para la acción están conectadas con el conjunto de deseos y valores existentes de un individuo y motivan directamente solo a quienes poseen esos deseos o valores; las razones externas,

como las basadas en una explicación biológica de la especie humana, no son directamente motivadoras pero tienen un alcance universal y podrían ser capaces de convencer a otros.

realismo aristotélico: la teoría de que, cuando se aplica correctamente un término general a muchas cosas distintas, esto es porque comparten una propiedad o naturaleza común, que existe en cada ejemplar.

realismo empírico: la denominación que usa Kant para la idea de que los objetos materiales y las entidades de la teoría científica existen independientemente de la percepción y el pensamiento humanos.

realismo platónico: la teoría según la cual, cuando un término general se aplica correctamente a muchas cosas diferentes, esto se debe a que participan de una forma eterna que existe por separado.

redención: salvación del pecado y de sus consecuencias.

reduccionismo: cualquier teoría que trata de definir o explicar un nivel de realidad en términos de otro más bajo, especialmente el mental en términos del corporal.

regresión: volver a un estado de desarrollo mental anterior y menos maduro.

reflexión pura (en Sartre): preguntarse explícita y honestamente a uno mismo qué es lo que uno hace y por qué, evitando así la «mala fe».

reflexivo: el tipo de consciencia introspectiva en el que uno piensa sobre los estados mentales propios.

Reforma: movimiento religioso de la Europa de los siglos XVI y XVII que culminó en la separación de las iglesias protestantes de la Iglesia católica.

relativismo: idea de que ninguna creencia o práctica cultural puede tener una justificación racional mayor que cualquier otra.

ren: benevolencia o humanidad, el zénit de la excelencia humana para Confucio.

renacimiento: desde el siglo XIV hasta el XVI en Europa, el resurgir de la filosofía, la literatura y el arte bajo la influencia renovada de los clásicos de la antigua Grecia y Roma.

renuncia: movimiento religioso que implica el abandono de la vida doméstica ordinaria para perseguir algún propósito trascendente; a menudo implica una visión negativa del mundo.

represión (en Freud): el proceso mental mediante el cual una idea desagradable se ve empujada hacia el nivel inconsciente de la mente y permanece ahí.

resistencia (en Freud): el proceso mediante el cual, motivada por un estado mental inconsciente, una persona muestra rechazo a aceptar una nueva idea, especialmente una interpretación que su psicoanalista le plantea.

resurrección (en el Nuevo Testamento): vida después de la muerte en un nuevo cuerpo espiritual que no está sujeto a la muerte.

ritos (*li* en el confucianismo): comportamiento correcto, propiedad ceremonial, acciones morales que los sabios ejemplifican.

sabios: figuras paradigmáticas en el confucianismo que establecen el patrón ideal de la vida humana.

salvación: regeneración de un individuo hecha posible por la compasión, el perdón y el amor de Dios, ya sea en esta vida o en la vida después de la muerte.

sensibilidad (*Sinnlichkeit* en Kant): la capacidad para recibir impresiones sensoriales en la percepción.

selección grupal: la hipótesis de que la selección natural puede operar sobre conjuntos o grupos de organismos, así como sobre los individuos.

selección natural: el mecanismo de cambio de las especies que identificó Darwin, de acuerdo con el cual los individuos que son más aptos para sobrevivir y reproducirse en su medio tienen más probabilidades de tener una descendencia que tenderá a tener los mismos rasgos.

ser (en Heidegger): la realidad última pero inexpresable que hay detrás o dentro de todo.

ser-para-sí (*être-pour-soi* en Sartre): consciencia o seres conscientes.

ser-en-sí (*être-en-soi* en Sartre): realidad inanimada y no consciente.

sharia: literalmente, «el camino hacia el agua (de la vida)»; el ideal de vida vivida de acuerdo con el ejemplo de los profetas.

Shi'a: una de las dos ramas principales de la tradición islámica; la *Shi'a* representa la rama menos numerosa (en torno a un 20% de la comunidad islámica), que se distingue de la que tiene mayor número de adeptos (la sunita) por su creencia en que el liderazgo de la *umma* pertenece legítimamente a los individuos que son descendientes directos de la familia del profeta Mahoma.

sistema cerrado: una visión del mundo caracterizada por (a) no permitir que ninguna evidencia cuente contra ella, y (b) responder a las críticas analizando las motivaciones del crítico en términos de la propia teoría.

skandhas (en el budismo): los cinco «agregados» o «componentes» que constituyen una persona.

sociobiología: programa propuesto para sintetizar la biología y las ciencias sociales.

sublimación (en Freud): proceso mediante el cual el poder de un instinto o impulso «inferior», habitualmente el sexo, se canaliza hacia una actividad «superior», como el arte o la religión.

sufismo: pietismo musulmán; la amplia mayoría de pietistas musulmanes surgen de la rama sunita del islam; como pietistas, buscan cultivar una relación íntima con lo divino mediante prácticas ascéticas; también son notables por la poesía y la música que han producido y por involucrarse en la especulación esotérica.

suníes: la mayor de las dos ramas principales de la comunidad islámica (aproximadamente el 80%), que se distingue de la rama más pequeña (la *Shi'a)* por creer en que el liderazgo de la comunidad islámica pertenece por derecho propio a los individuos designados por el acuerdo general de la *umma* (sin tener relación con la descendencia de la familia de Mahoma).

superego o súper-yo (en Freud): la parte de la mente que establece los estándares ideales o morales de la persona.

superhombre (en Nietzsche): el individuo futuro presagiado que abrazará conscientemente y vivirá de acuerdo con sus propios valores, no con los que la sociedad haya marcado.

supresión: la decisión o proceso consciente de *no* expresar o satisfacer un deseo.

tawhid: la comprensión islámica del monoteísmo propone una distinción ontológica estricta entre el creador divino y la creación; algunas escuelas del sufismo, sin embargo, complican este dogma.

teleología: teoría y estudio de los propósitos en el mundo (aparte de las intenciones humanas).

teología racional: parte de la teología que afirma demostrar cosas sobre Dios usando únicamente la razón.

teología revelada: ideas teológicas que se aceptan sobre la base de una presunta revelación divina, en la Biblia, en la Iglesia o en el Corán.

teoría materialista de la historia: la idea de que los hechos económicos sobre los medios de producción son la explicación básica de la estructura social y la causa del cambio social.

transferencia (en Freud): fase de la terapia psicoanalítica en la que el paciente le transfiere al terapeuta emociones que ha sentido previamente, normalmente de amor o de odio.

umma: la comunidad internacional compuesta por quienes «dan fe» de la comprensión islámica del monoteísmo *(tawhid)* y de la condición de profeta de Mahoma.

utilitarismo: teoría moral según la cual lo que hace que una acción sea buena o mala son sus consecuencias de cara al dolor y al placer, a la felicidad o la infelicidad.

vacío (en el budismo): significa específicamente el vacío del «propio ser», es otro modo de expresar la radical interconexión de todas las cosas.

vinaya: disciplina monástica budista que se define por una serie de reglas.

Título original: *Thirteen Theories of Human Nature*
Ilustración de cubierta: Jan Vermeer, *Mujer con una balanza* (1662-1665)
Edición en formato digital: 2018
© 1974, 1987, 1998, 2004, 2009, 2013, 2018 by Oxford University Press
© De la traducción: Carmen García Trevijano, 2018
© De la traducción del prefacio y los capítulos 3, 7 y 13:
Rodrigo Guijarro Lasheras, 2018
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.)
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
catedra@catedra.com
ISBN ebook: 978-84-376-3858-4

Creative Commons

ÍNDICE

Prefacio a la séptima edición en lengua inglesa 11

Introducción: Teorías rivales y valoraciones críticas 13

- Teorías rivales 15
- El examen crítico de las teorías 22
- Algunas herramientas filosóficas básicas 29
  - Juicios de valor 29
  - Teorías científicas 32
  - Teorías metafísicas 34
- Palabras clave 37

Capítulo Primero. Confucianismo: el Camino de los Sabios 39

- Teoría del universo 40
- Teoría de la naturaleza humana 43
- Diagnóstico 45
- Prescripción 49
- Desarrollos posteriores 57
- Discusión crítica 63
- Lecturas recomendadas 65
- Palabras clave 67
- Preguntas para el debate 67

Capítulo 2. El hinduismo upanisádico: la búsqueda del conocimiento último 69

Teoría del universo 70
Teoría de la naturaleza humana 75
Diagnóstico 79
Prescripción 81
Interpretaciones divergentes 83
El Advaita Vedanta de Sankara 84
El Vishishta Advaita Vedanta de Ramanuja 89
Discusión crítica 95
Lecturas recomendadas 97
Palabras clave 99
Preguntas para el debate 99
Capítulo 3. Budismo: tras los pasos del Buda 100
La vida del Buda 103
Teoría de la existencia 109
Teoría de la naturaleza humana 112
Diagnóstico 119
Prescripción 121
Caminos diferentes 125
Las mujeres en el budismo 133
Lecturas adicionales 135
Palabras clave 136
Preguntas para el debate 137
Capítulo 4. Platón: el gobierno de la razón 138
La vida y la obra de Platón 138
Trasfondo metafísico: la teoría de las formas 141
Teoría de la naturaleza humana: la estructura tripartita del alma 148

Diagnóstico: desarmonía en el alma y en la sociedad 155
Prescripción: armonía en el alma y en la sociedad mediante la educación y el gobierno de los reyes filósofos 159
Lecturas recomendadas 166
Palabras clave 167
Preguntas para el debate 167
Capítulo 5. Aristóteles: el ideal de realización humana 169
La vida y la obra de Aristóteles 169
Trasfondo metafísico: formas como propiedades, y los cuatro tipos de cuestiones 171
La naturaleza humana: el alma como conjunto de facultades 175
Ideal y diagnóstico: realización humana, virtudes y vicios 183
Prescripción: pericia política y contemplación intelectual 190
Lecturas adicionales 196
Palabras clave 197
Preguntas para el debate 197
Capítulo 6. La Biblia: la humanidad en relación con Dios 198
La concepción judeo-cristiana de Dios 201
La visión hebrea de la naturaleza humana 208
Diagnóstico: desobediencia humana 213
Pactos con Dios y regeneración 215
El nuevo testamento 217
La visión del Nuevo Testamento sobre la naturaleza humana 219

El diagnóstico del pecado en el Nuevo Testamento 224
La salvación de Dios en Cristo 225
Versiones del cristianismo espirituales o sobrenaturales 228
Lecturas adicionales 231
Palabras clave 233
Preguntas para el debate 233
Capítulo 7. Islam: el ideal del khalifa 234
Orígenes históricos 234
¿un tercer testamento? la relación del Corán con las literaturas bíblicaS 237
El trasfondo metafísico: la concepción islámica de Dios 242
Teoría de la naturaleza humana 246
Diagnóstico 249
Prescripción 255
Observaciones finales 258
Lecturas adicionales 259
Palabras clave 261
Preguntas para el debate 261
Interludio histórico 263
La edad media: ¿qué papel desempeña la razón sobre la fe? 263
Agustín (354-430) 263
Los filósofos islámicos 266
Tomás de aquino (1224-1274) 268
La reforma: ¿dónde encontrar la autoridad para la fe? 270
El ascenso de la ciencia: ¿cómo se aplica el método científico a los seres humanos? 273
Hobbes (1588-1679) 274

Descartes (1596-1650) 276
Spinoza (1632-1677) 278
La ilustración: ¿puede la ciencia ser nuestra guía en la vida? 279
Hume (1711-1776) 281
Rousseau (1712-1778) 283
Palabras clave 285
Capítulo 8. Kant: razones y causas, historia y religión 287
Vida y obra 287
Metafísica, epistemología y los límites del conocimiento humano 290
Teoría de la naturaleza humana: razones, causas y voluntad libre 295
Diagnóstico: egoísmo y sociabilidad 302
Prescripción: religión pura y progreso cultural 306
Lecturas recomendadas 313
Palabras clave 315
Preguntas para el debate 315
Capítulo 9. Marx: la base económica de las sociedades humanas 316
Vida y obra 317
La teoría materialista de la historia 321
Teoría de la naturaleza humana: economía, sociedad y conciencia 330
Diagnóstico: alienación y explotación bajo el capitalismo 333
Prescripción: revolución y utopía 337

Lecturas adicionales 343
Palabras clave 344
Preguntas para el debate 344
Capítulo 10. Freud: la base inconsciente de la mente 345
Vida y obra 345
Trasfondo metafísico: neurociencia, determinismo y materialismo 350
Teoría de la naturaleza humana: determinismo mental, el inconsciente, los instintos y el desarrollo infantil 351
Diagnóstico: disonancia mental, represión y neurosis 358
Prescripción: terapia psicoanalítica 361
Discusión crítica (A): Freud como un científico en ciernes 364
Discusión crítica (B): Freud como moralista 371
Lecturas adicionales 376
Palabras clave 378
Preguntas para el debate 378
Capítulo 11. Sartre: libertad radical 379
Vida y obra 382
Metafísica: conciencia, objetos, ateísmo 385
Teoría de la naturaleza humana: existencia y esencia, negación y libertad 388
Diagnóstico: angustia y mala fe, conflicto con otros 392
Prescripción: elección reflexiva 398
Autenticidad y libertad para todos 402
Lecturas recomendadas 405
Palabras clave 407

Preguntas para el debate 407

Teorías darwinianas de la naturaleza humana 408

Teoría de la evolución, fase I: Darwin y sus contemporáneos 409

Trasfondo metafísico/científico 409

La selección natural de darwin 410

Darwin sobre la evolución humana 415

Darwinismo social 417

Los valores de Darwin 420

Teoría de la evolución, fase II: la reacción contra las explicaciones biológicas de la naturaleza humana 424

Las bases genéticas de la herencia 424

Eugenesia, racismo y sexismo 427

La reacción a favor de la cultura y la educación: pruebas de inteligencia, sociología y antropología 431

La reacción contra la teoría del instinto: la psicología behaviorista 438

Teoría de la evolución, fase III: la vuelta al innatismo en la naturaleza humana 440

Genes y memes 440

El auge de la etología 442

Chomsky y la psicología cognitiva 446

Wilson y la sociobiología 448

Cosmides y Tooby y el modelo causal integrado 453

Teoría evolutiva, fase IV: ¿qué esperar para la humanidad? 458

¿Evolución en forma de árbol o de arbusto? 459

¿Progreso en la historia de la humanidad? 461

¿Teísmo o darwinismo? ¿O ambos? 463

Valores éticos y evolución 468
Lecturas adicionales 471
Palabras clave 474
Preguntas para el debate 475
Capítulo 13. La naturaleza humana y la teoría feminista 476
La filosofía feminista y el feminismo 479
El feminismo humanista contemporáneo 482
El neohumanismo feminista y la deshumanización 489
Perspectivas críticas sobre el feminismo humanista 492
Ideas finales sobre la naturaleza humana y la teoría feminista 496
Lecturas adicionales 496
Palabras clave 499
Preguntas para el debate 499
Glosario 501
Créditos 521